IN HONOREM

Cătălina Velculescu

•

LA ANIVERSARĂ

paideia



Editori

Erich Renhardt

Cristina Bogdan
Arhim. Policarp Chițulescu
Ileana Stănculescu

Coperta

Henry Mavrodin

Tehnoredactare

ing. Ionuț Ardeleanu-Paici

Str. Tudor Arghezi, nr. 15, sector 2
București, România
tel.: 021.316.82.08; 021.316.82.10
fax: 021.316.82.21
e-mail: difuzare@paideia.ro
www.paideia.ro
www.cadourialese.ro

ISBN 978-973-596-727-7

Notă asupra ediției

Există dascăli sau cercetători care, prin felul de a fi și de a gândi întâlnirea cu Celălalt, reușesc să adune în jurul lor ucenici și colegi de breaslă, reuniți într-un soi de familie spirituală. Cătălina Velculescu face parte dintre ei, de aceea ideea alcătuirii unui volum de studii și evocări *la aniversară*, în care să își facă auzite vocile prietenii, colaboratorii și învățăceii Doamnei Velculescu, ni s-a părut firească și binevenită.

Dată fiind diversitatea tematică a studiilor, precum și varietatea paletei lingvistice în care au fost redactate (articole în română, franceză, engleză, spaniolă, italiană, bulgară și rusă), am ales criteriul alfabetic drept modalitate de ordonare a textelor primite. Această unitate în diversitate ni s-a părut că reflectă, într-o oarecare măsură, dorința constantă a Cătălinei Velculescu de a descoperi punțile între disciplinele socio-umane, de a desluși în cheie interdisciplinară ițele unei teme de cercetare, de a iniția proiecte în echipă, punând în lumină competențele specifice fiecărui membru în parte. Chipul autorilor consacrați stă alături, în structura acestei cărți omagiale, de cel al tinerilor doctoranzi sau cercetători, ilustrând o dată în plus lejeritatea cu care Cătălina Velculescu se mișcă pe toate palierele lumii academice.

Dimensiunea științifică a volumului este dublată de cea afectivă, desprinsă din paginile celor două secțiuni de început, consacrate scrisorilor colaboratorilor străini și români ai sărbătoritei, precum și gândurilor celor cărora modelul uman și profesional al Doamnei Velculescu le-a servit, de-a lungul timpului, drept reper.

Mulțumirile celor care au inițiat acest proiect se îndreaptă către Asociația VESTIGIA Manuscript Research Center a Universității din Graz (Austria), pentru sprijinul acordat în elaborarea volumului de față. Editurii Paideia și directorului ei, profesor universitar doctor Ioan Bănșoiu, le revine meritul de a fi dat contur material gândului și prețuirii față de Cătălina Velculescu a atâtor cercetători din diverse generații. Le mulțumim tuturor celor care au răspuns invitației noastre pentru că ne-au ajutat să vedem dincolo de vizibil și să așternem pe hârtie frânturi din povestea unor întâlniri, a unor descoperiri sau regăsiri. Întâlnirea înseamnă ieșire din sine pentru a merge în *întâmpinarea* Celuilalt; ea abolește pentru o vreme senzația de ruptură, de separare dintre ființe, introdusă de Turnul Babel. Orice întâlnire autentică, puternică, memorabilă presupune o modificare a interiorității, o nuanțare, o răsucire. Dacă rămânem perfect egali cu noi înșine înseamnă că nu ne-am întâlnit cu Celălalt, căci întâlnirea are funcția taumaturgică de a metamorfoza, de-a face să înflorească toiagul lui Aaron sau al Sfântului Hristofor. Cu siguranță, întâlnirea noastră, a celor care ne-am înscris numele în cuprinsul acestui volum, cu Doamna căreia i-l dedicăm, a lăsat urme și roade. Îi mulțumim pentru că ne-a ieșit în întâmpinare pe cărările vieții sau ale bibliotecii și o rugăm să privească această carte ca un fel de a răspunde mâinii ei mereu întinse, cu nesfârșită generozitate, către altul.

Editorii

Scrisori

Ce ne unește, ce ne diferențiază

O scrisoare către sărbătorită[1]

Profesor univ. dr. Philipp HARNONCOURT[2]
Graz, Austria

Liebe Catalina,

Tu împlinești acum 70 de ani, eu am împlinit în acest an 80, distanța dintre noi rămâne neschimbată, dar noi am colaborat în ultimii ani tot mai apropiat – și e frumos.

Te rog să primești împreună cu această scrisoare și urările mele de bine împreună cu binecuvântarea mea.

Ne-am înțeles spontan încă de la primul dialog, acum aproximativ 15 ani. Am observat că eram oarecum înrudiți la nivel uman, de familie, de caracter, prin preocupări profesionale, pedagogice. Fiecare colaborare a confirmat minunat aceasta și s-a constituit într-un dar.

Eram înclinat mai mult să vorbesc decât să ascult. De la tine am învățat să-l ascult pe celălalt, pentru că tu știi să o faci totdeauna cu atenție, chiar cu sete de cunoaștere. În orice DIALOG care-și merită numele, trebuie ca participanții să se respecte, deci mai întâi și întâi să se asculte reciproc. Și apoi să se concentreze asupra lucrului discutat, fără divagații superficiale.

Știu ce datorez părinților, fraților și surorilor mele în domeniul unei bune tradiții culturale, iar de la tine am auzit și am dedus aceleași convingeri. Acesta-i spiritul european!

Cunoașterea și iubirea pe care le aveam pentru poporul și pentru țara ta, România, s-au înnoit prin intermediul tău. Este de admirat cum ai trecut fără să te înăcrești sau înrăiești prin decenii de dictatură inumană. Ai așadar de transmis mai departe bune tradiții tinerilor care nu au rădăcina acelor experiențe.

Înțelegi și tâlcuiești nestânjenit intuitiv arta adevărată – mare, dar și mică – pentru că îți sunt atinse nu numai rațiunea, ci și inima. Venind din direcții diferite, avem în comun convingerea că atât științele despre arte cât și teologia sunt menite să fie cunoscute interdisciplinar și să coopereze. Credința, care este reflectată în teologie prin cuvânt, se manifestă pretutindeni și totdeauna, în diferitele arte, și prin mijloace non-verbale. Arta cu adevărat mare are temelii spirituale îndeobște religioase, care, privite numai la nivel estetic, nu pot fi înțelese în profunzime. Teologii trebuie să se întrebe, dincolo de preocupările de specialitate, unde și cum se manifestă cu adevărat credința – și sunt îndemnați să se preocupe și de arte, fie ele arte plastice, muzică, literatură, arhitectură. Iar istoricii de artă – dacă vor să deslușească mărturiile operelor de artă în sensul lor profund – trebuie să nu neglijeze problemele de teologie, recurgând fie la studiul individual, fie la dialogul cu specialiștii în teologie.

---

[1] Traducere din limba germană de Ana-Voica Bojar, Graz, Austria.

[2] Profesor univ. dr. Philipp Harnoncourt (n. 1931, Berlin), teolog, profesor de liturgică și cântece liturgice (Academia de Muzică din Graz, 1972), de artă creștină și imnologice (Universitatea din Graz, 1986), este membru al Societății Ecumenice „Pro Oriente" cu sediul la Viena și Graz și a susținut prelegeri în diferite centre universitare din întreaga lume (Belgia, Bulgaria, Croația, Egipt, Finlanda, Germania, Ungaria, India, Israel, Polonia, România, Rusia, Slovenia, Slovacia, Ucraina, SUA).

M-a impresionat mereu iubirea adevărată cu care te dedici îndatoririlor tale. Recunoști corelații pe planuri largi, fără să neglijezi lucrul temeinic asupra detaliilor. Din cealaltă direcție, în cercetările făcute cu acribie asupra unor probleme de amănunt, nu pierzi din vedere locul lor în ansamblul căruia îi aparțin. Același țel rămâne important și pentru mine.

Ai fost și ești un dascăl dăruit, pentru că îți iubești – nu doar îți cunoști – misiunea; pentru că îți iubești învățăceii, pentru că te bucură să îi faci părtași la modul tău de a gândi, la știința și lumea ta. Aș îndrăzni să spun că acestea au fost de asemenea darul și misiunea mea. Nu puțini sunt profesorii (începând de la școala elementară până la Academii) care se preocupă mai ales de faimă, de prestigiul și de renumele lor, războindu-se cu concurenții. Învățăceii buni simt intuitiv ce se întâmplă și trag concluzii asupra acelora pe care pot să se bizuie sau nu.

Nu ai atras deloc atenția asupra ta prin mare larmă, ci în liniște reculeasă îți împărtășești altora cunoștințele și priceperea. Prin modalitatea ta de a preda, ai scos la lumină un minunat cerc de discipoli, dintre care pe mulți îi cunosc și eu și îi prețuiesc. Ei vor dărui mai departe ceea ce au primit de la tine.

Toți colaboratorii Institutului de Liturgică, Artă Creștină și Himnologie (Institut für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie) al Universității din Graz s-au bucurat când ai venit la Graz pentru a face cercetare sau a-ți vizita familia. Comunicările și conferințele tale au stârnit un mare și prietenos ecou. Pe de altă parte, îți datorez organizarea unor serii de conferințe în București: la Institutul „Sfânta Tereza", la Universitatea de Arte, la Universitatea de Arhitectură, la Facultatea de Teologie Ortodoxă, la Academia Română etc. M-ai pus în legătură cu specialiști, m-ai condus spre artiști, mi-ai arătat multe mânăstiri. Toate aceste relații stabilite sunt vii în memoria mea. Primește mulțumirile mele adevărate pentru ele.

Îți mulțumesc, mai ales, pentru primirea în familia ta (cu totul demnă de iubire), fie în București, fie aici, în Graz.

Cu tine, liebe Catalina, rămân cu mulțumiri în legătură,
Philipp Harnoncourt

O Întâlnire[1]

Profesor univ. dr. Erich RENHART
VESTIGIA –
Centrul pentru studierea manuscriselor
și a colecțiilor speciale
Biblioteca Universității din Graz, Austria

La început a fost anunțul venit de la secretară:

„Este aici o doamnă mai în vârstă, venită din România și vrea să te vadă!" Pe vremea aceea, aflasem câte ceva despre doamna Cătălina Velculescu. Philipp Harnoncourt, profesorul meu de la Universitate, îmi povestise despre „această interesantă și originală colegă" din București.

La această primă întrevedere de odinioară, s-au adăugat apoi multe altele. Drumurile ni s-au încrucișat deseori în Graz, dar de câteva ori și în țara Cătălinei. Însă, cel mai des de-a lungul anilor ne-am întâlnit în spațiul virtual: am schimbat o mulțime de scrisori electronice.

La început, schimbul nostru de scrisori se referea la cărți de a căror urmă se putea da în Graz, dar care nu erau de găsit în București. Mi-aduc aminte că a urmat apoi, ceva mai multă vreme, o corespondență despre domeniul tematic al Fiziologului (Physiologus). Am ajuns ulterior să discutăm despre tema Salos, respectiv despre nebunii întru Hristos, pornind de la un manuscris pe pergament anterior anului 1000, manuscris aflat la Graz.

În sfârșit, Cătălina a început la un moment dat să aducă în discuție un manuscris liturgic trilingv, păstrat la Biblioteca Academiei din București. Interesul pentru acest manuscris a generat un proiect de cercetare, care a condus la o colaborare ce durează peste ani. Cătălina a inițiat acest proiect și l-a realizat. A făcut-o cu o incredibilă străduință de a atinge țelul propus, chiar și mergând împotriva câte unui puternic vânt potrivnic, stârnit de diverse dicasterii din Academie.

Am ajuns să o cunosc pe Cătălina ca pe o persoană bine organizată. Când ne întâlnim, apare cu o listă scrisă de mână, unde se găsesc trecute punctele obligatoriu de discutat, ordonate după priorități. Vine întotdeauna pregătită cât se poate de bine și extrem de punctuală – așa cum de altfel se și cuvine unei cercetătoare care lucrează cu acribie. Și totdeauna aduce cu sine ceva din „recolta" științifică: un volum elegant cu reproduceri de manuscrise din România; o monografie tocmai tipărită din lumea iconografiei și codicologiei medievale; un extras din cel mai nou studiu ce i-a apărut în vreun renumit periodic științific.

Cătălina are în aceeași măsură capacitatea să atragă cercetători și cercetătoare din generația tânără, să îi facă părtași la proiecte, să le trezească interesul pentru teme din tradiția culturală. O asemenea acțiune se dovedește dificilă chiar și în țara mea, dar desigur încă și mai dificilă într-o țară unde abia poți să supraviețuiești din recolta unei asemenea munci.

Dar anumite lucruri se pot realiza chiar și astăzi. O mărturie impresionantă o dă pregătirea ediției manuscrisului trilingv despre care am vorbit mai sus, ediție anticipată de o cercetare competentă, făcută de mai mulți specialiști, din mai multe puncte de vedere. Explorările nu s-au închis, ci continuă pe direcția cea bună.

---

[1] Traducerea: Ana-Voica Bojar, Graz, Austria.

Aşa că îmi rămâne acum numai să spun „mulţumesc" pentru această întâlnire cu tine, Cătălina. Pentru domeniul în care am colaborat, recunosc: tu ai făcut posibile multe realizări; ai realizat tu însăţi mult. Ai deschis pentru mulţi o perspectivă, mai ales pentru cei tineri. Ştii să depăşeşti graniţele înguste dintre limbi, dintre disipline, dintre confesiuni şi spaţii – pentru ca să găseşti ceea ce ne uneşte.

Sunt plin de speranţe, Cătălina, că pot să rămân în continuare partener cu tine la acelaşi proiect.

Erich Renhart

Gânduri despre Cătălina Velculescu

Dacă ar exista un Ordin, un fel de breaslă a căutătorilor de frumos, cu siguranță Cătălina Velculescu ar fi printre cei mai autorizați membri.

Mi-o aduc aminte, fetiță serioasă încrețindu-și năsucul și călăuzindu-și cu blândețe fratele, pe Alexandru. Cine i-a văzut atunci pe cei doi copii Brezuleanu nu i-a putut uita niciodată. Cătălina rămânea atât de luminoasă în înfruntarea cu încercările prin care trecea, atât de hotărâtă, încât astăzi, dacă stau să analizez trecutul, se naște în mine convingerea că ea, într-adevăr, și-a însușit îndemnul: „În lume necazuri veți avea; dar îndrăzniți. Eu am biruit lumea." (Ioan 16: 33).

Neabătută pe drumul său, și-a urmat chemarea, luptând continuu cu fiecare filă din ceea ce era denumit atunci „dosarul", cu ideile celor ce considerau necesară și chiar obligatorie alterarea conținutului mesajului scris și, nu în ultimă instanță, cu cei care nu sunt capabili să-l descifreze.

Și, ca ea, mulți alții m-au ajutat să-mi fac un ideal din verticalitate, să deschid ochii mari pentru a percepe cel puțin frumosul la aflarea căruia ei, cavalerii Ordinului, trudiseră. Când, în sfârșit, ne-am eliberat cuvântul, având-o în gând pe Cătălina Velculescu și pe cei asemenea ei, am scris o poveste reală, intitulată „Nota de discuție". Personajul acesteia este, coincidență, cercetător într-un imaginar „institut de comparare și datare a textelor vechi", care, deși terorizat de șeful „dosarelor", printr-o simplă strângere de mână îi încălzește acestuia mâna dreaptă. Oare va fi capabil acela să-și încălzească singur cealaltă mână? Oricum, experimentul temerar al căutătorilor de frumos merită să fie făcut.

Îți mulțumesc din suflet, Cătălina, pentru că exiști și, fără să mă îndemni, stăruința ta mi-a dat curaj să perseverez și să îndrăznesc.

Ileana Toma

Laudatio

Un Salos al vremurilor noastre

*Cine a avut șansa de a o întâlni și cunoaște mai în profunzime pe Doamna Cătălina Velculescu nu se poate mira că una dintre preocupările Domniei Sale se referă la cercetarea unui tip aparte de sfințenie – „nebunia întru Hristos” –, care se constituie într-o alternativă spectaculoasă, șocantă, la modelele propuse îndeobște de hagiografi în paginile lor: martirul, cuviosul sau sfântul cărturar. Sursa acestui comportament și, implicit, a acestui fel de umanitate, se află chiar în Sfânta Scriptură: „**Dacă i se pare cuiva dintre voi, că este înțelept în veacul acesta, să se facă nebun, ca să fie înțelept. Căci înțelepciunea acestei lumi este nebunie înaintea lui Dumnezeu.**” (I Corinteni 3, 18)*

*Privind către viața Cătălinei Velculescu, regăsim câteva dintre mărcile umanității: asumarea unei aparente marginalități (prin felul discret de a se prezenta, prea puțin întâlnit în orgolioasa lume academică românească); curajul fără limite de a-și susține punctele de vedere, chiar și atunci când ele veneau în răspăr cu o întreagă orientare agreată de structurile decizionale ale unor instituții culturale; generozitatea de a dărui fără a aștepta nimic în schimb, doar pentru bucuria de a vedea că darul rodește în ceilalți. „Nebunia” fără seamăn a Doamnei Velculescu, pentru care merită nu numai respectul ucenicilor, ci și dragostea lor sinceră, a fost aceea de a „paria” pe două lozuri, doar aparent necâștigătoare: pe studiul culturii medievale (care presupune eforturi îndelungate, acribie filologică și travaliu de benedictin, fără a oferi în schimb momente facile de glorie și recunoaștere) și pe munca alături de cercetătorii tineri, pe care i-a tratat întotdeauna ca pe niște parteneri cu drepturi egale, capabili să o surprindă cu o idee, o informație bibliografică sau un mod diferit de a privi realitatea unui text sau a unei imagini. Cătălina Velculescu face parte din acea categorie foarte restrânsă de oameni însemnați cu o noblețe aparte a inimii și a spiritului, care pot desluși în interlocutorii lor spațiile luminoase ce merită să fie scoase la iveală, extinse, lucrate pentru a germina înțeles și frumusețe. Am văzut-o mereu înconjurată de tineri, în mijlocul cărora se purta ca un prieten mai mare, gata oricând să ofere un sfat, o sugestie, un zâmbet răsfrânt și către lumea interioară. Am simțit că-și asumă adesea responsabilitatea pentru tinerii alături de care întreprindea proiecte de cercetare sau pentru cei cărora le era dascăl, ca și cum ar fi împărtășit întru totul ideea lui Constantin Noica, potrivit căreia, atunci „**când un tânăr crește frumos, iese parcă din strâmbătate o întreagă lume.**”*

*Cred că oamenii care s-au bucurat să se afle, la un moment dat, în preajma Doamnei Velculescu au receptat un mesaj subtil, care le amintea că înaintea verbului **a face** trebuie să stea verbul **a fi**, că trebuie să înțelegi cine ești, ca să poți desluși ce vrei să faci cu ceea ce ești. Prezența caldă, simplă și firească a acestui Profesor, descins parcă dintr-o lume de dascăli de mult apusă, te determină să te privești îndelung, să te analizezi, să te așezi în situații care să te provoace, să îți testeze abilitățile și disponibilitățile, să te oblige să ieși din tiparele mentale gata fabricate de alții. Doamna Velculescu nu își propune să îți ofere soluții, răspunsuri, rezolvări, ci să-ți stârnească mirarea, nevoia de a căuta să înțelegi, să descifrezi o anumită întâmplare, să înveți să îți pui întrebări. În felul acesta, devine un personaj incomod pentru cei care nu vor să gândească pe cont propriu, ci să preia fără prea multă cernere, dar și un model mult îndrăgit de cei care doresc să-și asume și peripețiile drumului, nu doar bucuria ajungerii la destinație.*

Am cunoscut-o pe Doamna Velculescu în diverse ipostaze, ce se înșiră pe un întreg spectru de culori umane și profesionale: cercetător, profesor, mamă și bunică, inițiator de proiecte culturale; am ascultat-o la conferințe în care și-a încântat auditoriul cu observațiile inteligente, cu rafinamentul și claritatea argumentației; i-am citit cărțile și studiile, prin care am pătruns, ca printr-o fermecată oglindă, într-o lume plină de lumini și umbre ce își așteaptă încă cititorii, căutătorii de comori ascunse în paginile manuscriselor sau în detaliile frescelor; am avut bucuria de a o auzi vorbind atunci când mi-am lansat o carte sau când mi-am susținut teza de doctorat; am urmărit-o fascinată, la o ceașcă de ceai, povestind despre oameni și fapte din trecut, animându-le cu suflul ei de cunoaștere și dragoste. Toate aceste momente și multe altele s-au înscris definitiv în memoria mea afectivă și mi-au modelat pe nesimțite modul de a gândi, de a zăbovi meditativ asupra unei idei și de a mă raporta la celălalt, fie el autorul, copistul sau posesorul unui manuscris din lumea românească veche, fie el colegul de cercetare.

Vă mulțumesc, Doamnă, pentru tot ceea ce mi-ați dăruit pur și simplu fiind așa cum sunteți: un om viu, „rotund", în care vechiul și noul se întâlnesc și se completează firesc, precum mintea care coboară în inimă.

Vă mulțumesc că m-ați ajutat să-mi doresc ceea ce pentru alții poate părea nebunie: să călătoresc în timp și în spațiu pe urmele unui ghem de teme literare și iconografice și să încerc să reconstitui firele care leagă nevăzut lumea scrisului, de cea a imaginii și a tradiției populare. Și în toate acestea să caut, de fiecare dată, să întrezăresc chipurile oamenilor vii, care nu mai sunt, dar pe care amintirea noastră îi poate reînsufleți.

Vă mulțumesc, mai ales, pentru că mi-ați oferit, într-o lume a „înțelepților" închistați în propria viziune, un model de libertate a gândului și a făptuirii, precum și o dorință autentică a întâlnirii și a comunicării cu celălalt, pe care numai curajul și nebunia adevăratei înțelepciuni le pot face să se nască în noi.

Cristina Bogdan

Bogdan

•

Lumea universitară bucureșteană sărbătorește anul acesta pe unul dintre membrii ei de elită, pe doamna profesor universitar doctor Cătălina Velculescu. Cine nu a auzit de profesoara de literatură română care a făcut echipă bună cu ucenicii marelui Cartojan? Dacă aș zugrăvi un portret în cuvinte, aș începe așa: Doamna Cătălina Velculescu este un om rafinat, discret, care mustră, ceartă dar oblojește durerea, ca să se vindece răul din celălalt. Cultura profundă și cunoașterea limbilor străine îi dau stăpânire de sine și siguranță când vorbește, întotdeauna liber, în fața unui auditor, mereu select: studenți, masteranzi, doctoranzi, profesori, specialiști participanți la simpozioane sau conferințe. Mânuiește cu ușurință tehnica modernă de comunicare și redactare, adică tot ceea ce ajută la promovarea studiilor și a cercetărilor efectuate pe manuscrise / texte vechi, din care a văzut și prelucrat zeci și sute. O mulțime de prieteni (specialiști) din țară și din străinătate, îndeosebi din aria germană, o caută, îi cer sfat, ajutor în cercetare, o invită să vorbească, să scrie. Este un tovarăș de drum agreabil, nu te plictisești ascultând cum trece pe rând un subiect, în amănunt, prin toate laturile sale: literare, istorice, lingvistice, teologice. Știu că iubește mult munții și mai ales Mehedințiul, de

unde își are obârșia; îi iubește pe oamenii simpli, de la țară, ale căror obiceiuri, datini le-a studiat, înțeles și pus în valoare. Sufletul îi este senin, limpede, împăcat. În fiecare duminică merge la Sfânta Liturghie unde se așază discret și îi șoptește lui Dumnezeu Cel Întrupat și dat nouă prin Euharistie, toate frământările de gând. Este mamă și bunică, își supraveghează cu energie și atenție de vultur nepoatele, care astfel vor deveni oameni adevărați în lume. Lucrează îndelung, fără să se plângă niciodată de nimic, deși viața a trecut-o și curățit-o, prin multe suferințe, așa cum se lămurește aurul în topitoare, nu o dată dând ochii cu moartea. Am încondeiat neiscusite și sărace voroave, pentru un om așa de bun. Îi urăm și noi, învățăceii: viață frumoasă, cu putere, și să răspândească mereu raze calde, luminoase, dătătoare de gând bun și învățăminte. Ani buni!

Arhimandrit Policarp Chițulescu

Arhim. Policarp Chițulescu

•

Prilejul de a scrie într-un volum dedicat Doamnei Cătălina Veculescu mi-o aduce în minte vorbindu-ne despre simboluri ale Evului Mediu și zâmbindu-ne complice, ca și cum ne-ar fi făcut părtași la o mare taină. Simt că nu trebuie să pierd imaginea aceasta, imaginea unui om care are puterea de a gândi liber și viu. Aș vrea, prin rândurile așternute în această carte, să-i întorc zâmbetul.

Cristina Dima

Cristina Dima

•

Calea Regală

Am cunoscut-o pe doamna Cătălina Velculescu în primăvara anului 2000. Aflasem că la Institutul de Teorie și Istorie Literară „G. Călinescu" vor fi scoase la concurs posturi de asistent și, cum mă pregăteam să-mi închei studiile de masterat în timpul cărora cercetarea mi se dezvăluise a fi cea mai potrivită opțiune pentru aspirațiile mele, am pornit spre Casa Academiei să aflu ce departamente mai aveau locuri libere. Îmi amintesc și acum, până în cele mai mici detalii, întâlnirea cu profesorul Dan Grigorescu, directorul de atunci al institutului, căldura cu care și-a întâmpinat mai vechea studentă și speranța Domniei Sale că aș putea să mă alătur cercetătorilor de la Dicționarul General al Literaturii Române. În egală măsură, memoria afectivă decupează secvența nedumeririi resimțite, oscilațiile între a concura pentru un astfel de post și tentația de a-l refuza pentru că nădăjduiam să fiu în cercul celor de la

studii medievale și premoderne, dorința de a nu-mi dezamăgi profesorul de altădată. În dreapta mea, se afla ușa pe care intrasem în birou, o ușă care, brusc, mi-a apărut ca izbăvitoare de balansuri emoționale și dileme. Și chiar așa s-a întâmplat, căci am surprins-o deschizându-se și, în încăpere, a intrat o doamnă cu ochii albaștri blajini și strălucitori. O doamnă care mi-a zâmbit încurajator atunci când profesorul Grigorescu m-a prezentat și care, după ce m-a privit preț de câteva secunde, m-a invitat cu entuziasm să discutăm despre literatură și cultură veche în biroul departamentului pe care îl conducea. A fost probabil cel mai simplu și cel mai dificil examen pe care l-am susținut vreodată, pentru că el s-a prelungit în anii următori, nu pentru că Doamna m-ar fi supus unor teste nesfârșite, nici vorbă de așa ceva, ci pentru că am încercat – încă o mai fac – să nu risipesc încrederea acordată la acel început de drum. Și, în ciuda faptului că astăzi nu mai fac parte dintre cercetătorii Institutului de Literatură, ori de câte ori mă gândesc la Cătălina Velculescu, se deschide în mine larg ușa în cadrul căreia zăresc un personaj de o inteligență cuceritoare, de o noblețe și de o afecțiune fără sfârșit, care mă ia de mână și mă poartă pe cărările cercetării ca pe o cale regală.

Silvia Marin-Barutcieff

•

Întâlnirea cu doamna profesor dr. Cătălina Velculescu a fost, poate, dintre cele mai marcante din perioada studiilor mele de istoria artei, din cadrul Universității de Artă din București, marcantă prin naturalețea și sinceritatea acesteia, firescul prin care doamna profesor ne-a îndrumat, mie și colegilor mei, pașii către o altă modalitate de a privi și înțelege arta medievală, din perspectiva istoriei mentalităților.

Pentru mine, cursul de „Simbolistică medievală" îmi aduce în memorie unele dintre cele mai frumoase și profesioniste momente din etapa de formare a mea ca istoric de artă, interesat de studiul civilizației Evului Mediu. Performanța expunerilor doamnei profesor și-a pus decisiv amprenta asupra deciziei mele de a alege un anumit tip de abordare în analiza imaginarului medieval.

Deși interesul studiilor mele se concentrează cu precădere asupra civilizației islamice între secolele VII-XIII, pot afirma, fără echivoc, că îndrumările, sfaturile, un întreg arsenal de tehnici și disciplină a lucrului specifice muncii de cercetare în istoria artei, pe care doamna Velculescu mi le-a dăruit cu generozitatea caracteristică, cu profesionalismul și răbdarea specifice unui dascăl cu vocație, mi-au conturat definitoriu atitudinea din anii de studiu următori.

Doamnei profesor Cătălina Velculescu îi mulțumesc pentru dragostea, onestitatea și profesionalismul pe care mi le-a insuflat pentru studiul civilizației Evului Mediu.

Ana Maria Negoiță

Cap de proră, cărțile Cătălinei

Capul de proră care despică valurile sunt lucrările Cătălinei Velculescu, tăind drum pentru idei noi în cercetarea culturii românești. Cu decenii în urmă, ea a fost inovatoare în abordarea explicării modului de transmitere a textului copiat, recunoscând în fiecare copist o personalitate creatoare a mesajului pe care, chiar dacă îl prelua într-o formă prestabilită, avea latitudinea alegerii propriului instrumentar care să-i caracterizeze activitatea. Și în cele mai riguroase canoane literare, restricționând orice abatere de la forma și conținutul modelului de multiplicat, originalitatea (în sensul unicității) răzbate prin implicarea umană directă. De aceea, orice manuscris nu poate fi „un exemplar" al aceleiași scrieri, asemenea tirajului ce multiplică mecanic și identic pagina imprimată (deși, chiar și în această situație, accidentele tehnice pot diversifica uniformitatea tiparului).

Cătălina Velculescu ne-a învățat pe toți că în fața foii copistul se comportă ca un stăpân pe pământul său: investește tot harul său atât pentru textul destinat unui comanditar, cât și în cel pentru propria folosință. Chiar dacă mâna nu are totdeauna abilitate artistică, scrisul este el însuși o aventură artistică pentru că seamănă semne care vor rodi sensuri, în pofida lipsurilor, a unui instrument de scris nedibaci, a cernelii neadecvate, a unei tușe de acuarelă tremurată pentru inițiale sau miniaturi.

Manuscrisul este o îndrăzneală de tenacitate de la prima literă până la deplinătatea realizării. Scrisul de pe vremuri, în poziția de stând în picioare sau în cea a foilor ținute pe genunchi, la lumina zilei sau a lumânărilor, chibzuind folosirea avantajoasă a suportului material oricare ar fi fost el, căci toate reprezentau o valoare în sine, a fost totdeauna o inițiativă și o cucerire a unui teritoriu necunoscut, ca text care se așternea sincronic și ca recuperare diacronică a ceea ce fusese anterior, ca expresie scrisă sau ca gândire care se formula pe măsura așternerii ei pe hârtie. Obținerea posibilității de a folosi hârtia la un preț care să nu fie prohibitiv a însemnat o extindere a culturii scrise. Și a dat posibilitatea, cu trecerea vremii, meșteșugarului care multiplica textul, fie el monah sau laic, să-și ia îndrăzneala de a modifica, pe ici pe colo, formulări anterioare. Doamna Velculescu a adus argumente peremptorii în sprijinul afirmației că copiștii nu reproduceau în mod mecanic textul. Capul de proră a reușit să spargă stereotipia alcătuirii stemelor manuscriselor, afirmând, pe drept cuvânt, că este la fel de necesar să fie editate diferitele variante ale unui text pe cât este de bine, fără să fie o preocupare expresă, stabilirea filiației manuscriselor și publicarea doar a capetelor de serie. Fiecare copie manuscrisă reprezintă, într-un fel propriu, o contribuție „originală" a unui creator de text. Cătălina Velculescu a restituit copiștilor demnitatea, care presupune luarea lor în considerație ca creatori de text și reconsiderarea judecății de valoare asupra oricărui text transmis manuscris. Edițiile de texte beneficiază, astfel, de mai bine de 35 de ani, de posibilitatea de a aborda științific o singură variantă considerată drept text de bază, caracterizând receptarea la un moment dat și într-o anume zonă a lucrării care este tipărită sub aceste auspicii.

O nouă modalitate de a înfățișa și a evalua cultura orală în interdependență cu cea scrisă, formulată drept puntea de legatură „între scriere și oralitate" a amplificat, prin vastitatea informației și punctele de vedere teoretice clar exprimate, o abordare în perspectivă interdisciplinară și cu vaste deschideri comparate a culturii române. Cătălina Velculescu a valorificat informația bogată și experiența sa îndelungată pentru a publica o adevărată „istorie" a cărții populare sub unghiuri diferite, în tangență cu receptarea sau cu multiplicarea lor. A scris-o în mai multe lucrări reprezentative, adevărate monografii ale problemelor respective.

În cercetările sale, Cătălina Velculescu a atras și „imaginile" create de copiști ca ilustrări ale celor exprimate în scris, fiind inițiatoarea direcției de cercetare în domeniul „imagologiei" și este sâmburele de coeziune al grupului de studiu interdisciplinar al acestui domeniu. Text și imagine, perspectiva imaginii este mai penetrantă decât textul în conștiința viețuitorului de acum câteva secole. Cercetătoarea le-a privit și le-a văzut pe amândouă ca un tot, sub același unghi al reflecției, neintimidată de mitologiile care depășesc sau reduc la doar un numitor realitatea și, într-un fel, o deformează.

Etapele lucrărilor sale reprezintă trepte acumulative, de ascensiune spre zone nu rarefiate, ca acelea ale elitelor, ci spre ridicarea, alături de sine spre cuprinderi mai ample, cu un orizont mai larg, a unor generații succesive de tineri și tinere care îi sunt alături. Și cultura nu e depozitată inactiv, ca talanții din parabola Mântuitorului, ci cunoscătoarea ei o folosește întru rodire de către sine și întru împărtășire celor ce-i sunt învățăcei.

Fără să pășească pe terenul altor discipline, ci doar amplificând aria investigațiilor și în domeniul literaturii religioase (atunci când s-a putut, adică după 1990), Cătălina Velculescu abordează ca specialist lucrări de teologie și de morală religioasă aplicată, pentru că este abilitată prin cunoștințele dobândite în cadrul Facultății de Teologie Romano-Catolice, a cărei licențiată este. Semantica textelor vechi este mult solicitată în recuperarea „paradisului pierdut" al omului sau în aspirațiile acestuia de a sluji lui Dumnezeu și a obține iertarea păcatelor sale.Textele ortodoxe de cult sunt analizate cu precădere în perspectivă istorică, cea care asigură perenitate contribuțiilor unui specialist în vremea noastră. Și, din nou, atenția sa îndreptată spre variantele textelor de cult impune interpretări noi ale opțiunilor unor înalți ierarhi, cu deosebire din secolul al XVII-lea, atât pentru limba folosită, pentru ilustrația de carte, cât și pentru întrebuințarea (folosirea curentă) sau achiziționarea de carte bibliofilă sau rară. Curiozitatea sa se îndreaptă în toate părțile și beneficiarii sunt cititorii care constată că subiectele de care se ocupă Cătălina Velculescu se transformă în aur: se clarifică, se ordonează, se stabilesc conexiunile și locul lor în cultura epocii. Fără cercetările ei ambitusul cunoașterii perioadelor trecute ale culturii românești ar fi fost mai puțin amplu și vibrant. Este o inițiatoare și un spirit director al lucrărilor în colectiv.

Studiile ei mi-au devenit model fără să o fi cunoscut personal. Cel dornic să învețe, în momentul învățării ignoră, de cele mai multe ori, cine sau ce reprezintă pentru el modelul sau maestrul. Dinspre lucrări se exercită forța modelatoare, insinuantă sau fățișă, oricum aureolată de un nimb luminos. Și eu m-am scăldat în revărsările scrierilor tipărite de Cătălina Velculescu, și eu mi-am luminat înțelegerea a ceea ce reprezintă cartea populară sau miscelaneele de literatură apocrifă, cu toate relațiile lor arborescente. Dacă afirmațiile mele pot fi receptate ca o laudatio, îmi asum această atribuire cu convingerea că nu există nici o umbră de exagerare în ceea ce am scris aici. Nici măcar în a spune că la această frumoasă vârstă, activitatea Cătălinei Velculescu are ritmul și finalitatea cercetătorului în plină putere creatoare. Și noi ne alăturăm tuturor celor care îi doresc: ***Ad multos anni !***

Zamfira Mihail

Lucrul care m-a uimit cel mai tare la doamna Velculescu, încă de la prima noastră întâlnire, a fost generozitatea. Foarte bine pregătiţi profesional sunt mulţi oameni. Inteligenţa creatoare, curiozitatea mereu vie îi caracterizează, de asemenea, pe mulţi, chiar dacă nu pe destui. Doamna Velculescu îşi dublează însă calităţile intelectuale şi profesionale cu o deschidere spre dialog şi cu o disponibilitate de a-i ajuta pe ceilalţi cu atât mai remarcabilă cu cât este rară.

Poate părea paradoxal ce spun, însă deşi am întâlnit ceva profesori până acum, puţini dintre ei s-au arătat cu adevărat dispuşi să-i înveţe pe novicii din faţa lor. Surprinzător de puţini au înţeles că a fi profesor nu presupune doar transmiterea unor cunoştinţe, ci ţine de har şi implică o enormă dăruire. Dacă stau bine să mă gândesc, îmi ajung lejer degetele de la mâini spre a-i cuprinde pe toţi.

Doamna Velculescu se numără printre ei. Se numără, de asemenea, printre rarii cercetători de talent care sunt în egală măsură excelenţi dascăli. Cunosc oameni care se dedică cercetării fundamentale cu rezultate remarcabile. Nu aş putea totuşi da prea multe exemple de persoane care să se simtă la fel de bine la catedră ca printre acte de arhivă sau manuscrise.

În ceea ce mă priveşte, îi datorez enorm. Toate cursurile pe care le-am ţinut până acum au fost la invitaţia Domniei Sale, iar experienţa acumulată a cântărit greu. Nu e uşor să vorbeşti, coerent şi la obiect, în faţa unui auditoriu în carne şi oase. Primele lecţii de paleografie românească pe manuscrise i le datorez. (Lucrasem pe documente, fireşte, dar codicele sunt totuşi altceva.) Prima participare la un proiect de cercetare de mare anvergură a fost făcută posibilă tot de către ea...

Sunt acestea (şi câte altele) gesturi pe care nu aş putea să le uit nici să vreau. Fiindcă în spatele lor eu văd limpede ceva extrem de preţios pentru mine – încrederea. Personal, îi voi fi mereu recunoscător doamnei Velculescu pentru încrederea acordată, rară şi ea.

Într-o lume prea isterizată şi prea înclinată spre compromisuri pentru a fi pe gustul meu, doamna Velculescu a dat în repetate rânduri dovadă că nu este dispusă să renunţe la principiile în care crede şi nici să abandoneze cauzele care îi sunt aproape de suflet. Om de cuvânt, ea s-a dovedit un om de caracter. Or, de la un om de caracter nu ai decât de învăţat, îndeosebi dacă el este dispus să te înveţe iar tu te laşi învăţat. Nu ştiu cât m-am lăsat eu învăţat. Cert este că doamna Velculescu nu a pregetat să mă înveţe.

Îi mulţumesc.

Ovidiu Olar

•

Stimată Doamnă,

Îmi este greu să scriu ce a însemnat pentru mine întâlnirea cu dumneavoastră, în toamna anului 1997; de fapt, pe atunci nici eu nu ştiam cu adevărat ce consecinţe pentru viaţa şi pentru formarea mea profesională va avea să aibă acea întâlnire...

În urma absolvirii Facultăţii de Arte Plastice din cadrul Universităţii de Arte Nicolae Grigorescu din Bucureşti (1996), am dorit foarte mult să aprofundez studiile teoretice legate de imagine, prin cursurile de masterat la istoria artei.

Nu pot uita semestrul întâi al anului 1997, când în sălile reci de la etajul patru, ne-ați vorbit pentru prima dată despre simbolică animalieră, despre fundamentele teologice și conciliare ale reprezentărilor medievale, despre care până atunci învățasem și nu eram prea convinsă, că ar fi fost pur decorative.

De atunci vor trece în curând 15 ani... Din toamna acelui an mi-ați fost mereu alături și vă mulțumesc!

Vă mulțumesc nu atât pentru toate articolele și studiile și simpozioanele la care am participat împreună de-a lungul acestor ani și la care ați avut îngăduința să mă invitați, ci mai ales pentru că m-ați învățat să lupt pentru păstrarea demnității profesionale, chiar și atunci când ea ar trebui obținută cu forța.

Vă mulțumesc pentru că m-ați învățat prin exemplul personal să nu spun nu se poate și sunt obosită... Am aflat alături de dumneavoastră cât de greu este să faci cercetare autentică și câte invidii poți atrage prin rigoare, profesionalism și consecvență.

Vă mulțumesc pentru că datorită dumneavoastră am întâlnit atâția oameni frumoși și demni, cu mulți dintre ei am rămas prietenă, dovadă fiind și volumul de față.

Vă mulțumesc că mi-ați arătat că a fi pictor nu înseamnă a fi analfabet și că datorită dumneavoastră am pătruns dincolo de primul strat iconografic al unei reprezentări bidimensionale.

Am învățat de la dumneavoastră să prețuiesc și să citez în studiile mele repere din cercetarea medievală provenite dintr-o perioadă în care Academia Română era un for de cercetare științifică autentică, marcat nu doar de persoane cu un nivel științific remarcabil, ci de oameni în personalitatea cărora dimensiunea intelectuală era dublată de o calitate umană superioară.

Am rămas în preajma Dumneavostră fascinată de limbajul figurativ medieval și de infinitele sale modalități de decodificare. Întâlnirea noastră a marcat pentru mine o schimbare de direcție profesională... Poate am pictat mai puțin de-a lungul acestor ani, dar cu siguranță m-am îmbogățit spiritual cu prezențe noi și cu perpetue semne de întrebare.

Atât eu, cât și colegii și prietenii mei care vă sărbătoresc astăzi, am fost profund impresionați de pasiunea cu care lucrați. Pasiunea și dăruirea dumneavoastră ne-au dat putere tuturor să avem speranță că se mai poate face cercetare și astăzi, în condițiile date.

Privind înapoi cu bucurie, sunt fericită că am optat, cu toate retincențele de rigoare, pentru cursul opțional al doamnei Prof. Cătălina Velculescu, la masterul de istoria artei, în toamna anului 1997.

Vă mulțumesc pentru prezența în viața mea, pentru răbdarea pe care mi-ați acordat-o în acești ani și nu în ultimul rând pentru subtilitatea prin care m-ați ajutat să am încredere în mine și în studiile mele.

Studenții mă întreabă astăzi ce să facă, pentru că nu au repere.

Eu vă mulțumesc că pentru mine ați fost și sunteți unul dintre repere, unul dintre profesorii care au contribuit major la ceea ce sunt astăzi.

La mulți și fericiți ani!

Ileana Stănculescu

IStănc

Studii

Literat basarabean de frunte
(Cu prilejul împlinirii a 200 de ani de la naşterea lui Al. Hâjdău [1811-1872])

Pavel BALMUŞ
Centrul Naţional de Hajdeulogie (Chişinău)

Résumé

Le littérateur bessarabien Alexandre HÂJDĂU (1811-1872) est né le 25 (?) et baptisé le 30 novembre 1811, dans la localité Missjurinetz, district Krzemenetz, dans la région polono-ukrainienne Volynie; son père se nommait Taddeusz Jan Hyždeu (1769-1835), écrivain polonais et traducteur-éditeur (en 1803, à Luck) de 2 vol. du Théatre du dramaturge allemand A. von Kocebue (version polonaise).Il fait les études élémentaires, avec son frère aîné Boleslav (1812-1886), au pension pour les fils des nobles, à Kichinău (1822-1828); puis, Al. H. suivit la faculté de droit de l'Université de Kharkiv (1829-1832). Entre temps, il fait son debut multiple (en 1830), comme auteur de prose (tradition historique moldave « Duka »), des essais philosophiques et théologiques, des publications folkloriques. Après-là, Al. H. travaille comme fonctionnaire, avocat (avec intermittences); puis devient éphore des écoles du district Khotin, instituteur de mathématique, statistique, de la litterature russe à Vinnitzea, Kamienetz-Podolsk etc.
Concomitemment, Al. H. publie (dans la presse russe d'époque) ses travaux sur la vie et création-doctrine de philosophe ukrainien Gr. Sav. Skovoroda (1722-1794), des fragments de traduction (en russe) de «L'Histoire des législationes slaves» du prof. polonais W. A. Maciejowski; un article-épitre sur «Les littérateurs de Bessarabie» etc.
D'après l'opinion de son fils, B. P. Hasdeu (1838-1907), « Il commença à se faire connaître par ses écrits dès l'âge de 18 ans; mais c'est à l'âge de 26 ans qu'il prononça à Khotin son discours *Sur l'ancienne gloire de la Moldavie*, qui rendit son nom cher à tous les roumains... En 1836, [il] avait épousé Elisabeth Dauksza, fille d'un noble lithuanien et nièce du général russe Bistram, mais née d'une mère moldave. Elle mourut très jeune, en 1848, en laissant deux enfants : Bogdan-Thaddée, né en 1838, père de Julie Hasdeu, et Nicolas, né en 1840, peintre, mort à l'âge de 20 ans [en avril 1860].
L'histoire était l'étude de [sa] prédilection... Dans ses recherches il allait toujours directement aux sources et aux textes originaux. Mais la note patriotique, poussée jusqu'au chauvinisme, chez lui comme chez tous les roumains de son époque, ... viciait quelquefois la direction...»

Deja de mai bine de un secol, istoria noastră literară, crestomaţiile de literatură şi manualele conţin, drept model de nuvelă istorică, alături de negruzzianul „Alexandru Lăpuşneanul", „Domnia Arnăutului" ca aparţinând lui Alexandru Hâjdău. Pe la 1871-1872, când îşi făcea apariţia, în ultima sa formă (tradusă, „adaptată" şi „asamblată" – completată, de către B. Petriceicu Hasdeu), iar Al. Hâjdău mai era încă în viaţă, trăindu-şi ultimele zile (la Hotin), această exemplară scriere putea fi interpretată ca un ecou „întârziat" (cu vreo trei decenii) al capodoperei epice a lui C. Negruzzi (1840). Deşi, la o examinare mai atentă a împrejurărilor, a condiţiilor social-politice şi literare ale veacului XIX, în general, numai în principatul Moldovei (inclusiv în Basarabia „rusească"), realitatea, problemele, în sensul acesta, sunt ceva mai complexe ...

În virtutea unei tradiţionale şi acaparante inerţii, atunci când vorbim de precursorii anului 1840, în cultura şi civilizaţia românească modernă, cităm nume arhicunoscute şi cu adevărat reprezentative, dar îi excludem mecanic pe cei ce au scris, au creat în alte limbi, cu toate că ne străduim (şi parcă reuşim) a înţelege condiţiile „vitrege" pe care au avut aceştia a le înfrunta, a le depăşi. De altfel, nici în prezent, de la nivelul unei civilizaţii atât de înaintate

şi cu interferenţe, confluenţe multinaţionale, nu ne grăbim să-l considerăm „al nostru", adică român, pe oricare compatriot, dacă acesta este sau a fost nevoit să îmbrăţişeze o altă limbă decât cea maternă, spre a se exprima sau „a ieşi în lume", a-şi vedea opera publicată–editată. Or, Alexandru (şi Boleslav) Hâjdău, care a(u) scris, în fond, numai în ruseşte, trebuie să aparţină istoriei şi culturii clasice române, în măsura în care ne aparţin şi un Nicolai Spătarul Milescu – Spafarij (care a alcătuit lucrări îndeosebi în limba rusă veche, pe lângă cele întocmite în latineşte şi în româneşte, iniţial); un Dimitrie Cantemir (care a semnat doar 2–3 opere în româneşte, restul îmbrăcând vestminte străine); un Alecu Russu, a cărui operă a fost plăsmuită în temei în franţuzeşte; în sfârşit, un C. Stamati-Ciurea (rusă, franceză, germană şi, desigur, românească), un Alexei Mateievici, care (îndeosebi pe tărâmul publicisticii) s-a produs şi în limba rusă. Şi faptul ca atare îşi are cauzele şi explicaţiile respective de rigoare. Însă ceea ce trebuie să relevăm drept caracteristic pentru toţi aceştia, de altfel, ca şi pentru toţi Hâjdăii-Hasdeii (Tadeu – bunicul scriind preponderent în limba polonă, fraţii Alexandru şi Boleslav, în ruseşte, însuşi Bogdan Petriceicu Hasdeu făcându-şi începuturile literare şi ştiinţifice în limba lui Puşkin şi a lui Lermontov, iar fiica Iulia-Camille Armand, în cea a lui Voltaire şi Hugo), este, probabil, faptul că ei toţi aparţin sufleteşte, organic, culturii şi civilizaţiei româneşti, în primul rând.

Cu bună seamă, dat fiind că activitatea lui Alexandru Tadeu Hâjdău (1811-1872) s-a desfăşurat din plin până sau imediat după 1840, nu este greu să admitem că şi el a contribuit, desigur în felul său, la pregătirea şi apropierea acestui an în evoluţia scrisului nostru literar, cu toate că se afla în Basarabia (ori Rusia, Ucraina etc.), în afara hotarelor principatului Moldova. Ţinând, însă, cont de faptul că în Moldova străbună, ca şi în Ţara Românească dintre 1830 şi 1840, limba rusă era tot atât de bine cunoscută şi de general utilizată ca şi franceza, germana, bunăoară, pentru cei ce aveau să editeze „Dacia literară", tustrele aceste limbi constituiau nişte convenabile instrumente de lucru, lecturile şi traducerile, „influenţele" venite din partea acestora aflându-se la îndemâna oricui. Prin urmare, nici Al. Hâjdău nu era, pentru Al. Donici, să zicem, ori pentru C. Negruzzi, M. Kogălniceanu, un „străin" sau un ... element alogen. Primii dintre aceştia, după cât se pare, avuseseră ocazia să-l cunoască personal (Al. Donici, cât timp se mai aflase în Basarabia, iar C. Negruzzi, precum sperăm să demonstrăm în continuare, începând de pe la 1835), cel de-al treilea, cu ajutorul lui C. Stamati şi lord. Mălinescu, îi va întocmi o scurtă schiţă biobliografică, publicată în chiar revista sa, unde se va consemna: „D[omnul] A. Hâjdău este până acum cunoscut în «Dacia» numai prin prealăudatul său «Cuvânt asupra vechei slave a Moldaviei», însă lucrările sale nu se mărginesc în atâta. D-lui, deşi în limba rusească, au lucrat multe şi mare, şi mai toate în folosul patriei sale...".

Debutul multilateral (în domeniul filosofiei, eseisticii, beletristicii şi folcloristicii) Alexandru Hâjdău avea să şi-l facă încă la 1830, la vârsta de 18–19 ani, pe când era student la Universitatea din Harkov, la facultatea de Drept. Publicând (în revista moscovită *Vestnik Evropy*: „Despre calitatea poeziei divine", „Despre menirea filosofiei", „Duca. Tradiţie moldovenească" şi „Două cântece moldoveneşti"), lucrări în domeniile enumerate, tânărul literat basarabean–student harkivean îşi trasa astfel viitoarele căi pe care avea să le urmeze, de-a lungul vieţii şi activităţii, ulterior sau concomitent la cele dintâi adăugându-se: botanica (sau ştiinţele naturii), jurisprudenţa, istoria, filologia, pedagogia ş.a.

Din aceeaşi perioadă, dacă nu chiar încă de pe timpul studiilor la Chişinău, la Pensionul pentru copiii de nobili (de pe lângă Seminarul Teologic chişinăuian), începuse a se manifesta pasiunea lui pentru opera şi învăţătura filosofului ukrainean G. Sav. Skovoroda (1722–1794), alături de preocupările-i absorbante pentru poezia lirică, satirică (fabulistică), pentru poezia

poporană a conaționalilor, ca și a ukrainenilor deopotrivă, în calitate de culegător al creației poetice orale ukrainești, aderând, bunăoară, la cercul de folcloristică al lui I. I. Sreznevskii (1812–1880) ș.a.m.d.

Drept rezultat urmează câteva articole și studii, un ambițios proiect de ediție (în 6–7 volume) din scrierile și doctrina lui Skovoroda, deosebit de populare în toată Ukraina, nu numai în orașul și gubernia Harkiv, sub formă de manuscris, în diverse copii, în tradiții orale răspândite și în regiunile limitrofe. „După ce m-am convins că Skovoroda este un filosof popular, – va mărturisi mai târziu Al. Hâjdău, – am simțit necesitatea de a descoperi în spusele lui glasul poporului, glas divin, și am început să adun și să analizez legendele despre dânsul, care s-au păstrat în sânul maselor, prin locuri unde a trăit și a activat el, în guberniile Kiev, Cernigov, Poltava și Harkiv. Expediind (în anul 1831) trei Cântece de ale acestuia la *Teleskop*, eu mi-am spus cu această ocazie și părerea despre punctul din care trebuie analizat Skovoroda."

Fapt e că, chiar la începutul pomenitei publicații despre filosoful ukrainean („Trei cântece de ale lui Skovoroda", 1831), el preciza: „Dacă ar fi să-l privim pe Skovoroda din cel mai potrivit punct, ca pe un gânditor și povățuitor norodnic, atunci toate ciudățeniile, prin care, chipurile, se dezvăluie geniul lui, ar dispărea." Această nuanță, simplul moment că G.Skovoroda este un tipic reprezentant al maselor, și nu „un nobil –... scrântit", ciudat, publicistul basarabean avea să o releve și în continuare (în articolul „Socrate și Skovoroda" din 1833, în schița „Grigorii Varsava Skovoroda" din 1835, eseu apărut și în revista „Convorbiri literare" din luna mai 1930, cu titlul „Un filosof mistic", în traducerea lui M.Majewski, student basarabean ce-și făcea studiile la București).

Pe de altă parte, trebuie recunoscut și acest lucru, pasionat de învățătura și filosofia acestuia (lăsându-se „influențat" de-a binelea, în propria creație, conform opiniei dnei E.M.Dvoicenko-Markova), cam așa cum se întâmplase și cu Platon, discipol și propagator al filosofiei lui Socrate, Alexandru Hâjdău s-a identificat cu protagonistul și „obiectul de studiu" al său, atribuindu-i propriile păreri, concepții, îndoieli, „contemporaneizând", plasându-l pe Skovoroda în plin secol al XIX-lea (ne referim la unele momente din pomenita schiță-eseu, dar și din lucrarea „Problema timpului nostru", întocmită la 1842, la Vinnița, rămasă însă a se păstra, sub formă de manuscris, și tradusă, editată abia la 1938, de către un alt basarabean(?), N. Kovali, cu sprijinul aceluiași Em. C. Grigoraș).

Oricum, însă, în pofida unor atari exagerări, cei ce studiază opera și doctrina lui Gr. S. Skovoroda nu încetează a aprecia contribuția de adevărat propagator și entuziast cercetător, în acest sens, a lui Al. Hâjdău al nostru.

Nu mai puțin important pare a fi rolul lui în constituirea, la acea vreme, a bazelor slavisticii „române" (avem în vedere eforturile sale întru tălmăcirea și eventuala editare, la 1833–1836, a operei savantului-profesor polonez W. A. Maciejowski, *Istoria legislațiilor slave*, numeroasele-i proiecte-tălmăciri, în rusește, din operele altor slaviști ai vremii). În sfârșit, de neprețuit rămân eforturile lui Al. Hâjdău întru popularizarea, în presa rusă a timpului, a folclorului românesc, prin intermediul unor „pastișări-prelucrări", ce-i drept, cam libere și aproximative, „la modă" în literaturile din Europa acelor ani, publicații însoțite, de regulă, de note și comentarii, adesea copleșitoare ca informație („Două cântece moldovenești", în 1830; cele șase „Cântece poporane românești", în 1833 ș.a.).

Poezia „originală" – hâjdăueană, ca atare, a rămas a se păstra în manuscrise ceva mai mult de un secol, transcrisă fiind pe curat, încă la 1850, dar editată, în bună parte, abia la 1956 și 1986), la Chișinău. Întrunind în total 3–4 cicluri reprezentative („Fabule moldovenești",

„Sonete moldovenești", „Poezii diverse: 1829–1843" și „Cântece poporane"), creația poetică, deși inedită aproape, în timpul vieții autorului, constituie prin sine o adevărată enciclopedie în versuri (de tradiții și întâmplări, evenimente din istoria de veacuri a Moldovei, a Basarabiei), unde nu se exclud fiorul liric, tonalitatea imnică, regretul romantic după vremurile apuse...

Indiscutabil, în biografia și activitatea oricărui scriitor se impune câte un an (dacă nu mai mulți), în cursul căruia se înregistrează poate cel mai mare număr de realizări (sau „încercări", eșecuri), succese de ordin creator (ori unele pierderi, obstacole). Un astfel de an „de hotar", pentru Al. Hâjdău, de exemplu, este anul 1836, când în revista „Teleskop" și în suplimentul acesteia, „Moldova", îi apar: traducerea, în rusește, din „Istoria..." lui W. A. Maciejowski; articolul-scrisoare „Literați basarabeni"; schița-eseu despre Skovoroda, urmată de „O remarcă..." a lui Orest Ovețkii (scrisă de acesta încă în mai 1832, drept ecou la publicația hâjdăueană „Trei cântece de ale lui Skovoroda"); alte două bucăți de folclor literar poetic; la 12 octombrie al aceluiași an, îi moare tatăl, care lasă în grija fiului-avocat atâtea probleme de rezolvat, iar la 19 decembrie viitorul părinte al lui Bogdan Petriceicu Hasdeu este ales membru corespondent al Societății de Agricultură din sudul Rusiei (cu sediul la Odessa), ca o apreciere a preocupărilor sale de botanica, de fauna și flora Basarabiei natale.

Astfel încât, cu același succes, el ar fi putut să-și autoincludă numele, în calitate de *literat de frunte al vremii*, în articolul-„tabel" despre „Literații basarabeni", în sensul că tot ce realizase, între 1830 și 1835, îi dădea deplin temei pentru o atare ... operație.

În legătură cu noțiunea de „literat", s-ar cere, poate, suplimentare amănunte. Provenind, așadar, de la latinescul *litteratus*, care însemna: „erudit, om de litere", termenul acesta, prin filiera limbii franceze, poloneze și ruse, în secolul XIX, pătrunsese și în limba noastră (D. Cantemir, în „Descrierea Moldovei", având un capitol intitulat: „De *litteris* moldavorum"), referindu-se aproape la orice autor, nu neapărat scriitor-artist. De altfel, ne putem edifica mai lesne, în acest sens, citind mai atent articolul amintit al lui Al. Hâjdău însuși. Având în vedere parcă această noțiune, înaintașul și contemporanul acestuia, Gh. Asachi glosa, într-un articol al său din 1839: „*Omul literat* este acela, a căruia meserie îl îndatorează a cultiva a sa minte, spre a putea spori cunoștința altora ... Cu un cuvânt, oricare va fi a sa îndeletnicire, el cu un pas măsurat pășește în lumea cea cugetătoare a speculațiilor matematice sau că se rătăcește în lumea cea înfărmăcată a poeziei, au că înduioșește pre ștenă, sau că învață prin istorie..." Nu se știe dacă bătrânul Asachi ar fi putut să aibă în vedere și creația literatului basarabean. De un lucru nu ne putem îndoi, însă: Al. Hâjdău a urmărit îndeaproape evoluția scriitoricească a marelui om de cultură român, iar Gh.Asachi, după cât se pare, avea să contribuie la transpunerea în franțuzește a unor fragmente din discursul hâjdăuian de la Hotin (din vara lui 1837), pornind, evident, de la tălmăcirea lui C. Stamati, pentru viitoarea monografie a lui F. Colson (Paris, 1839).

Ca un adevărat *literat*, care „învață prin istorie" și prin intermediul pomenitului „Cuvânt...", Al. Hâjdău nu numai că a devenit cunoscut în Principate, în Transilvania și în Franța, ci a reușit, credem, să se impună pe drept cuvânt și în procesul literar românesc din secolul său. Tradusă, de către C. Stamati, despre care se spunea, în articolul „Literați basarabeni", că „posedă la perfecție limba... și alege totdeauna texte grele pentru traducere", cuvântarea aceasta fusese publicată, inițial, în brașoveana „Foaie pentru minte, inimă și literatură" a lui G. Bariț (1838), apoi reprodusă și în „Curierul românesc" (1839) al lui Ioan Heliade Rădulescu, iar la Iași va fi editată aparte abia în 1855. Cu toate acestea, între timp, clasicii români: C. Negruzzi, M. Kogălniceanu (la 1838–1839, 1843 și 1845), însuși C. Stamati, ca traducător, „se lasă" influențați de informația și conținutul discursului hâjdăuian. Grație acestei variante (originalul

rusesc tipărindu-se abia în 1986), va fi cunoscut și în Basarabia secolului XIX–XX, făcând astfel „cale întoarsă", și fiind citat, utilizat, de către un Gh. Gore, P. Sârcu, A. I. Iațimirskii, A. Stadnițkii ș.a.

Cea mai complicată, sinuoasă a fost calea de „revenire acasă" a nuvelei „Domnia Arnăutului", muncă în care s-au văzut antrenați mai mulți membri ai familiei hâjdăuene, ca, până la urmă, lucrarea să poarte un singur nume de autor: *Alessandru Petriceicu Hasdeu* ...

Opera în cauză, totuși, precum se știe de 7–8 decenii încoace, este constituită din trei „tablouri"-nuvelete: „Dabija", „Hâncul", scrise la 1834 și publicate în 1838, cu semnătura lui Boleslav Hâjdău – fratele mai mic, și „Duca", tipărită încă la 1830 și fiind semnată de către Alexandru Hâjdău. Ultima dintre acestea era prima, în ordinea publicării, și, presupunem, nucleul de bază al viitoarei nuvele „Domnia Arnăutului" (de altminteri, varianta-manuscris ce se păstrează actualmente la Biblioteca Academiei Române, Arhiva B. P. Hasdeu, are genericul semnificativ „DUCA").

Publicată cu zece ani înaintea lui „Alexandru Lăpușneanul", am fi tentați să credem că „Duca" lui A. Hâjdău n-a putut să nu intereseze pe cititorii și pe scriitorii din Principatul Moldovei, în primul rând pe Constantin Negruzzi, viitorul autor al poemului istoric „Aprodul Purice" (1837) și al nuvelei-model.

Faptul, bunăoară, că revista moscovită „Vestnik Evropy" din 1830 (nr. 23–24), unde fusese inserată „Duca", ajunsese la Iași (puțină vreme după apariție), nu este exclus de loc. *Aici* anume pare s-o fi consultat și viitorul memorialist al lui A. S. Pușkin, I. P. Liprandy (1790-1880), care, în drumul său dintre București și Tulcin (oraș în Podolia, unde va poposi și Al. Hâjdău al nostru, în numeroase rânduri), după ce-și nota două titluri de „tradiții moldovenești" (*atribuite*, apoi, marelui poet rus!), le data ca fiind „aranjate de polkovnicul Liprandy, în Iași, în anul 1831" sau „în luna mai anul 1831" (e vorba de prea „celebrele" mistificări: „Duca"; „Dafna și Dabija", formulări preluate doar din hâjdăueana nuveletă...).

Cum o întâlnire dintre A. Hâjdău, creatorul lui „Duca", și C. Negruzzi, viitor autor al lui „Alexandru Lăpușneanul", e posibil să fi avut loc, la 1835, cu ocazia sosirii celui de al doilea în Basarabia, s-ar putea încerca identificarea, detectarea de asemănări între aceste două nuvele (cu respectarea criteriului cronologic). Asupra unor eventuale apropieri, de ordin ipotetic, deocamdată, ar putea să ne edifice următoarele indicii: există, de exemplu, părerea că, în procesul creării lui „Alexandru Lăpușneanul" (și a poemului „Aprodul Purice", adăugăm noi), C. Negruzzi avea să utilizeze codicele de cronici moldovenești din posesia lui A. Hâjdău, Ms. nr. 254 (Biblioteca Academiei Române, secția Manuscrise), dăruit tânărului elev la Pensionul pentru copiii de nobili din Chișinău, în aprilie 1828, de către Gh. M. Cantacuzino. Acesta, la rându-i, „făcuse rost" de manuscrisul în cauză însă pe la 1821, ca eterist ce fusese. Anume pentru acest manuscris (în schița sa „Cum am învățat românește" numindu-l „Letopiștul lui Nicolai Costin", iar în notele la „Alexandru Lăpușneanul" însuși făcând trimitere... la Miron Costin) ar fi putut să-l viziteze C. Negruzzi și pe Al. Hâjdău, în 1835.

Cu același prilej, vrem să credem, viitorul autor al lui „Alexandru Lăpușneanul" e posibil să-și fi propus a purcede la tălmăcirea „tradiției" hâjdăuene, ca, la 1843, când își întocmea o scurtă autobiografie (descoperită și comentată, cu ani în urmă, de către Paul Cornea, inclusiv în vol. „Oamenii începutului de drum", București, 1974, pp. 60-71), C. Negruzzi să semnaleze: „*Manuscriptu are*: ... *Duca-vodă* ...". Hotărât lucru, marele prozator putea să se refere și la o scriere proprie-originală, dar și la o tălmăcire a cărei publicare o va amâna, până la a renunța s-o mai scoată la lumină.

Pe de altă parte, între numeroasele note și excerpte la manuscris rămase de la Al. Hâjdău și păstrate astăzi în arhiva lui B. P. Hasdeu (la aceeași Bibliotecă a Academiei Române), există câteva file (cu titlul franțuzesc „Lexicologie"), conținând niște glose hâjdăuene la nuvela pomenită a lui C. Negruzzi, publicată inițial în „Dacia literară" (1840). Nu este, de asemenea, exclus, ca acestea să-i fi servit drept material suplimentar, la traducerea, pe care o va efectua Boleslav Hâjdău, în rusește, traducere ce-și va face apariția într-o revistă de la Sankt-Petersburg, în 1858 („Semejnyi Krug").

De notat că, la acea vreme, Al. Hâjdău, în vârstă de 46-47 de ani, locuia la Chișinău, ajungând a avea și casă proprie (pe strada Gablinskaia, ulterior Sinadino, iar azi Vlaicu-Pârcălab, nr. 12), absorbit de grijile avocaturii, dar și de preocupări istorice, filologice. Fiul mai mare, Tadeu, care se stabilise, din 1857, la Iași, devenise între timp Bogdan Petriceicu Hasdeu și avea ziarul său („România"); încolo va trimite, de altfel, și Al. Hâjdău o „Epistolă către români" (de fapt: „către *România*", în chiar preajma Unirii Principatelor Române, din ianuarie 1859). Legăturile dintre tată și fiu se consolidau tot mai mult, primul susținându-l și îndemnându-l, asigurându-l mereu cu materiale istorice și arheografice, filologice, bibliografice, extrem de utile celui de-al doilea, în vederea completării coloanelor de ziar și reviste.

La rândul său, Bogdan Petriceicu Hasdeu, aducând cu el, din renumita bibliotecă a tatălui său, numeroase volume (peste 4000?), împreună cu unele manuscrise paterne, pe care le transmitea (întru păstrare provizorie) Bibliotecii Universitare din Iași, nu fără speranța, utopică, în fond, de a edita, aici, în ruseșe, un volum de Al. Hâjdău, „cu portretul" acestuia. Ceea ce a reușit el să realizeze din acest proiect sunt doar câteva poezii traduse (în românește și în franțuzește), niște fragmente disparate din publicistica hâjdăueană, și cam atât. E prea puțin, când ne gândim la noima unei note a sa din această perioadă (în rusește, desigur): „*Opere manuscrise de A. Th. Hâjdău*: 1. Problema timpului nostru. Concepția lui Grigorii Skovoroda, prezentată sistematic, 1842; 2. Amintire despre gloria din trecut a Moldovei, 1837; 3. Instruirea rușilor, sub înrâurirea legislației țarului Aleksandru I, 1832; 4. Poezii din 18... – 18..; 5. Cugetări și note ocazionale. Să fie editate la Iași, cu portret".

Este lesne de observat că printre titlurile numite nu figurează nici „Duca", nici, măcar aluziv, „Domnia Arnăutului". Se poate bănui, deci, că nuvela -„triptic" în cauză va fi întocmită (din bucățile amintite) și tălmăcită, adaptată (și completată), de către Bogdan Petriceicu Hasdeu, undeva între anii 1860 și 1870, mai precis în partea a doua a acestui deceniu, după stabilirea în Austria a lui Boleslav Hâjdău, abia după ce în schițele biobibliografice, consacrate lui Al.Hâjdău, încep să-i fie atribuite și celelalte două nuvelete-„tablouri".

Indiferent, însă, cum a fost efectuată această „asamblare" (dacă opera respectivă n-o fi fost, mai întâi, „distribuită" între frații Hâjdău înșiși, încă prin anii 30 ai secolului XIX), „Domnia Arnăutului" rămâne în continuare să-l reprezinte pe literatul basarabean A. Th. Hâjdău, constituind o culme în creația acestuia, alături de poezia sa adânc patriotică, de publicistica și scrisorile-model ale aceluiași.

Paharul Morții în literatura apocrifă și urmele lui iconografice în spațiul românesc[1]

Lector univ. dr. Cristina BOGDAN
Facultatea de Litere
Universitatea din București
cristinabogdan2010@gmail.com

Abstract

In the present paper, we are interested in the relations that could interweave, from a symbolic object (**the cup of Death**), between three levels of expression of the imaginary: **apocrypha**, **popular culture** and **religious iconography**. The idea originates in the attempt to bring to light a series of apocryphal texts that Emil Turdeanu dealt with at length: we reffer, first of all, to the *Legend of Patriarch Abraham.*

Key words: apocrypha, religious iconography, Death, popular culture, the cup of Death.

La începutul veacului al XVIII-lea, cărțile intraseră – după cum ne spune Nicolae Iorga – „în mâinile *oamenilor mici*, cari le cetiau cu patimă, le păstrau cu îngrijire, le iubiau fără păreche"[2]. Aceștia – negustori, boiernași, copii de casă, preoți de sat, dascăli ș. a. m. d. – se îndreptau preponderent către istoriile moralizatoare sau către poveștile ce narau viața unor personaje celebre, cuprinse în cărțile populare, care au străbătut spațiul românesc, mai întâi în miscelanee „multiplicate" de copiști anume tocmiți și, ulterior, în tipărituri. Însemnările pe care cititorii sau scribii le-au lăsat pe unele dintre filele parcurse ne ajută să urmărim traseul[3] codicelor de la un proprietar la altul și să reconstituim câteva dintre evenimentele esențiale ale vieții lor[4]. Ei nu sunt însă singurii beneficiari ai înțelepciunii încifrate în cărțile populare, căci frecvent acestea deveneau obiectul unor lecturi publice, „comunitare", după cum mărturisește Ion Heliade Rădulescu în *Dispozițiile și încercările mele de poezie*, evocând o mulțime strânsă într-o zi de duminică, în curtea bisericii Kretzulescu din București, pentru a savura peripețiile lui Alexandru cel Mare, în interpretarea „à haute voix" a unui binevoitor alfabetizat.

Cărțile populare acționau așadar ca un soi de catalizator, destinat să reunească universul știutorilor și neștiutorilor de carte. Lectura cu voce tare, în mijlocul unui public auditor, contura o formă aparte de sociabilitate, amintită în repetate rânduri în notațiile de pe manuscrise. În același timp, cărțile populare conțineau toate straturile suprapuse create de copiști pe lungul drum de la intrarea scrierii în cultura noastră până la varianta reprodusă în respectivul manuscris. Îndepărtarea sau adăugarea fragmentelor preschimba într-atât fața textului, încât fiecare copie apărea ca o nouă „ediție".

---

[1] Acest text reprezintă varianta în limba română a studiului "*The Cup of Death* in the Apocryphal Literature and Its Iconographic Traces in the Romanian Area", în curs de publicare în "Transylvanian Review", supliment 1 / 2012.

[2] N. IORGA, „Faze sufletești și cărți reprezentative la români. Cu specială referire la legăturile «*Alexandriei*» cu Mihai Viteazul" (ședința din 12/25 mai 1915), în „Analele Academiei Române", tom XXXVII, *Memoriile Secț. Istorice*, p. 55.

[3] *Ibidem*, p. 54.

[4] Autorii însemnărilor „își rostesc numele, își povestesc necazurile, istorisesc ceea ce li se pare important a rămâne în memoria urmașilor, fac istorie: cu discreție și puțin știuți în timpul lor, dar deosebit de relevanți pentru generațiile care le-au urmat.", *apud* Mihaela GHEORGHIU, „Universul lectorilor și al lecturilor în secolul XVIII. Cine, cum și de ce citea?", în „Xenopoliana. Buletinul Fundației Academice «A. D. Xenopol» din Iași", nr. 1-4 / 2004, p. 96.

În interiorul acestei importante colecții de cărți populare, la care românul din trecut avea un acces direct sau mediat, poate fi izolat un *corpus* de texte apocrife aparținând tipologiei *ars moriendi* și literaturii escatologice. Ele veneau să contureze o filosofie cu tentă creștină asupra morții dreptului și a păcătosului, a călătoriei sufletului de la pământ la cer, precum și a delimitărilor definitive din organizarea lumii de dincolo (separarea spațiilor destinate virtuoșilor și, respectiv, damnaților din toponimia universului *post-mortem*). Mesajul lor se întâlnea în chip fericit cu cel al omileticii funerare, al iconografiei religioase sau al creațiilor folclorice, toate încercând să-l familiarizeze pe muritor cu taina sfârșitului și cu dificultățile trecerii.

Apocalipsa lui Avraam

De la primul om care a plătit „obșteasca datorie" până la Avraam s-au scurs atâtea generații, omenirea a trecut printr-un potop exterminator, și cu toate acestea acceptarea morții nu a devenit „o achiziție" a urmașilor Evei. Episodul sfârșitului patriarhului Avraam dezvăluie inapetența funciară a ființei umane pentru primirea cu seninătate a trecerii. ***Apocalipsa lui Avraam*** a fost, probabil, redactată în ebraică în secolul II d. Hr., tradusă de timpuriu în greacă, de unde a pătruns în literaturile slave, care au conservat bine textul și l-au pus în circulație. Variantele complete ale apocrifului conțin două părți distincte: **o parte narativă** (*midrash*), care povestește copilăria lui Avraam în casa tatălui său idolatru și convertirea la monoteism și **o parte escatologică**, care descrie misterele cerului și soarta rezervată lumii căzute, întâlnirea dintre Avraam și arhanghelul Mihail și dintre Avraam și Moarte.

Problemele de **filiație** și **circulație** ale acestui text – unul dintre cele mai vechi și mai răspândite apocrife existente în spațiul românesc – au fost pe larg dezbătute de Emil Turdeanu, în lucrarea *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, Leiden, 1981.

Cea mai veche variantă românească a textului se păstrează în *Codicele Sturdzan*[5], miscelaneul denumit astfel de B. P. Hașdeu, păstrat în colecția de manuscrise a Bibliotecii Academiei Române, sub cota ms. rom. 447 și editat integral, în conformitate cu criteriile filologiei moderne, de Gheorghe Chivu, în 1993. Analiza întreprinsă de Emil Turdeanu asupra apocrifului a condus la emiterea ipotezei potrivit căreia modelul acestei prime variante românești ar proveni din spațiul sârbesc. Celelalte traduceri (printre care cele 3 manuscrise din biblioteca lui M. Gaster din 1750, 1777 și 1813), mai dezvoltate decât versiunea cuprinsă în *Codicele Sturdzan* și datând preponderent din veacul al XVIII-lea, au fost considerate còpii după versiuni grecești[6].

Varianta scurtă a apocrifului, situată filigranologic[7] în intervalul temporal dintre 1580 și 1591, nu conține decât întâlnirea lui Avraam cu arhanghelul Mihail, găzduirea și ospătarea acestuia în casa xenofilului, visul premonitoriu al lui Isaac și ridicarea patriarhului cu trupul la

---

[5] Pentru detalii de natură filologică privind datarea, localizarea, filiația și copiștii textelor cuprinse în miscelaneu, vezi *Codex Sturdzanus*. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de Gheorghe Chivu, București, Ed. Academiei Române, 1993.

[6] Cf. N. CARTOJAN, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I (*Epoca influenței sud-slave*), ed. de Alexandru Chiriacescu, București, Ed. Enciclopedică Română, 1974, pp. 110-114.

[7] „Studiu filologic" („Datarea"), în *Codex Sturdzanus, ed. cit.*, pp. 49-50: „Atestată de Al. Mareș în numeroase documente transilvănene emise între 1581 și 1583, dar fabricată foarte probabil începând cu anul 1580 (cea mai veche atestare datează din 8 ianuarie 1581), hârtia clujeană cu varianta de filigran identică cu aceea decalchiată de pe filele 79 și 80 ale *Codicelui Sturdzan* a circulat între 1580 și 1591. Copierea *Morții lui Avraam* și a celei de-a doua variante a *Omiliei la Paști* a fost, deci, făcută, după toate probabilitățile, în acest interval de timp."

cer, unde-l va vedea pe strămoşul său, Adam, sfâşiat între bucuria şi tristeţea de a urmări traseul sufletelor către Rai sau iad: *„Acesta-i făcutul întâi, Adam. Amu, cându veade sufletele dereapte trecându în raiu, atunce se vese<lea>şte. Cându veade sufletele greşiţiloru trecându în muncă, atunci vârtosu plânge şi dzice: «O, feţii miei, cumu v-aţi săblăzni[tu]!»"*[8]

Episodul care-l plasează pe Adam la intersecţia căilor ce duc spre Rai şi spre iad se regăseşte şi într-o scriere escatologică de provenienţă bizantină, *Viziunea călugărului Macarie*[9]. Demarcaţia drumurilor este reluată, la nivel vizual, în scenele *Judecăţii de Apoi* (care surprind, în paralel, chinurile damnaţilor din *Râul de foc* şi lumina de pe chipurile credincioşilor, grupaţi adesea în funcţie de tipul de nevoinţă sau de slujire creştinească practicat în timpul vieţii: ceata mucenicilor, a pustnicilor, a prorocilor, a ierarhilor ş.a.) sau în reprezentările cu caracter simbolic, inspirate de un pasaj scripturistic (*Matei* 25, 32-33), în care sunt separate *oile* (drepţii) de *capre* (păcătoşii)[10]. Calea bună şi cea rea sunt descrise adesea în cântecele ritualice menite să pună la dispoziţia defunctului o „hartă" simbolică a universului pe care-l va străbate până în *„ceea lume"*[11].

Versiunile dezvoltate ale apocrifului – precum cea editată de Mihai Moraru, după ms. rom. 76 (Comşa, 80), databil cca 1750, conservat în fondurile B. A. R., filiala Cluj-Napoca, – includ şi alte secvenţe cu tentă escatologică sau thanatică: călătoria lui Avraam la cer (prilej de a vedea cele două intrări pe care pătrund, separat, drepţii şi păcătoşii[12]), surprinderea psihostaziei şi a Judecăţii de Apoi, reîntoarcerea pe pământ şi întâlnirea cu Moartea (mai întâi în ipostaza *„frumoasă şi luminoasă şi cuvioasă"*[13] şi apoi *„cu podoabă de tâlharu groaznic"*[14]). *Topos*-ul celor două chipuri antagonice ale Morţii poate fi descoperit şi într-un manuscris conţinând textul confruntării dintre Viteaz şi Moarte, copiat la începutul secolului al XIX-lea (1811), în Moldova. Fragmentul din ms. rom. 3644 B. A. R. reia un citat hrisostomic, care dezvoltă antagonismul dintre moartea drepţilor şi cea a păcătoşilor, după modelul frecvent utilizat în omiliile funebre sau în cuvântările de îngropăciune: *„Omule, să ştii că moartea drepţilor esti odihnă, cuconilor – mângâieri, tâlharilor şi păcătoşilor cari postesc pentru păcatele sale esti bucurie; moartea esti datornicilor răscumpărare, celor ci plâng esti mângâiere şi mântuire. Iar bogaţilor, nemilostivilor, mândrilor şi păcătoşilor esti cumplită şi nemilostivă."*[15]

În *Apocalipsa patriarhului Avraam* editată de Mihai Moraru, cele două modalităţi de prezentare a Morţii definesc extremele frumuseţii şi ale urâţeniei înfricoşătoare. Primul chip cu care i se face cunoscută patriarhului este atât de plăcut şi de luminos, încât are aspect îngeresc: *„Şi-i veni olm de miros cătră el, cu multe rugăciuni şi ghizdave, că-i păriia că iaste arhistratigul*

---

[8] <Moartea lui Avram>, în *Codex Sturdzanus*, *ed. cit.*, p. 279.

[9] A. TIMOTIN, „La littérature eschatologique byzantine et post-byzantine dans les manuscrits roumains", în „Revue des Études Sud-Est Européennes", nr. 1-4 / 2002, p. 156.

[10] Reprezentări ale scenei în care Arhanghelul Mihail, înarmat cu sabia de foc şi cu balanţa judecăţii, desparte *oile* de *capre* pot fi regăsite în pictura bisericilor din Schitu Matei (jud. Argeş), Ciungani, Roşia Nouă şi Şteia (toate trei din jud. Arad) ş. a. m. d. Pe faţada estică a pridvorului ctitoriei din Schitu Matei, apare inscripţia *„Arhanghelu Mihail când au dăspărţit oile din capre, adică drepţii din păcătoşi"*, menită să ofere explicaţia scenei.

[11] Constantin BRĂILOIU, *„Ale mortului" din Gorj*, extras din rev. „Muzică şi Poezie", Bucureşti, noiembrie 1936, versurile 211-226.

[12] Cf. ms. rom. 76 (Comşa, 80), databil cca 1750, conservat în fondurile B. A. R., filiala Cluj-Napoca, *apud* Mihai MORARU, *Studii şi texte*, vol. II, *ed. cit.*, p. 91.

[13] *Ibidem*, p. 96.

[14] *Ibidem*, p. 97.

[15] Ms. rom. B. A. R. 3644, f. 147^r, *apud* Mihai MORARU, *Studii şi texte*, vol. I (*O carte populară necunoscută: Viteazul şi Moartea*), Bucureşti, Ed. Cartea Universitară, 2005, p. 46.

Mihail."[16] Impresiile pe care această apariție le creează sunt toate la superlativ: „*frumuseațea soarelui luminoasă*"[17], „*cuviința oamenilor și toată frumuseața ghizdavilor*"[18]. Adevărata față a Morții este însă imposibil de suportat. Ca o antică Gorgonă, ea își leapădă „*podoaba frumuseții și ghizdăvia*"[19], descoperindu-și statutul de monstru hibrid, rezultat în urma unor încrucișări ținând de domeniul fantasticului: „*... și să făcu față a sorbitoriu și de toată necurăția și de toate jigăniilor sălbătecie, a cap de zmeu în șapte chipuri și fața în patrusprăzeace feațe de foc și ca de om hicleanu și cu groază, și într-alte feațe de aspide mai iuți, și ca de leu lacom, și ca o armă de foc și tunet, și ca un val de mare, și ca o vale cu apă ce vine repede și cu vârtoape, și ca un zmeu cu trei capete ce iaste foarte sălbatec.*"[20]

Într-un manuscris anterior celui din care am citat (databil ante 1700), însăși Moartea dezleagă „taina" celor două chipuri cu care li se dezvăluie oamenilor, în funcție de starea sufletelor acestora: „*Cine este direapt, eu mărg la dânsul cu blândeță și frumos[ă], iar cine-i păcătos, mărg la dânsul cu mânie, cu tote păcatile lui.*"[21]

În manuscrisul românesc 76 (Comșa, 80) B.A.R. Cluj, databil cca 1750, moartea își face simțită prezența prin intermediul unui simbol inclus de G. Durand în *schema căderii*: potirul cu care își ademenește victimele. Importanța raportului dintre personajul macabru și obiectul adiacent este marcată în text chiar prin cuvintele alese de personaj pentru a-și dezvălui identitatea: „Și zisă Moartea către Avraam: Adecă spuiu-ț cu adevărat: eu sunt **topsecul**[22] **morții, potiriul.**" (f. 65r)

Paharul Morții

O parte a imaginilor sugerate în *Apocalipsa patriarhului Avraam* își află corespondent și în alte creații literare, în folclor sau în iconografia religioasă, conturând predilecția culturii române premoderne pentru anumite motive cu rol edificator. Dintre acestea, **paharul Morții** (*potiriul*, cum apare numit în manuscrise; *păhariul dires* din *Viețile svinților* a lui Dosoftei) se înscrie în vastul inventar de obiecte și de reprezentări ale imaginarului popular. Andrei Paleolog citează explicația cuprinsă într-o pildă „filozoficească", ce ar fi putut influența răspândirea respectivului model literar și iconografic: „*Moartea este un păhar care tot omul este să-l bea.*"[23] O însemnare din 1814, de pe un manuscris păstrat în fondurile B. A. R., prezintă *marea trecere* în termeni similari: „*Iar cine va ceti să-și aducă aminte că tuturor ne este mormântul o ușe și moartea un pahar, care tot omul va să-l bea și ușa mormântului toți vom să trecem pîntr-însa.*"[24] Un alt miscelaneu din aceeași colecție a Academiei Române include, între două fragmente de literatură apocaliptică – *Apocalipsul lui Avraam* și *Apocalipsul Maicii Domnului* –, un „*cuvânt de folosință*"

---

[16] [*Apocalipsa patriarhului Avraam*], *ed. cit.*, p. 96.
[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem.*
[19] *Ibidem*, p. 97.
[20] *Ibidem.*
[21] Ms. rom. 5318 B. A. R., f. 64v, *apud* Mihai MORARU, *Studii și texte*, vol. II, *ed. cit.*, p. 103.
[22] Topsecul este un derivat regresiv al verbului învechit și popular „a topseca", folosit, de regulă, în descântece, cu sensul de „a otrăvi", „a învenina". Pentru detalii, vezi *Dicționarul limbii române. Serie Nouă*, tomul XI, partea a III-a (Litera T), București, Ed. Academiei, 1983, p. 421.
[23] *Pilde filozoficești din grecește*, Vălenii de Munte, 1909, *apud* A. PALEOLOG, *Pictura exterioară din Țara Românească (sec. XVIII-XIX)*, București, Ed. Meridiane, 1984, p. 57.
[24] Ms. rom. B. A. R. 1631, f. 207v, *apud* G. ȘTREMPEL, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. II, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 21.

despre moarte și despre cele două destinații opuse spre care poate accede sufletul după ce *„trupul să dă pământului”*: *„Și de-i fi făcut vreun bine / Fi-va ferice de tine, / Că Domnul te miluiește / Și bine te dăruiește, / Că-ți va dărui un pom și-un pat / Și Raiul cel desfătat (...) / Iar de nu-i fi făcut bine, / Iadul va avea parte de tine / Și în veci te vei munci, / Cu Iuda vei lăcui, / În vermii neadormiți / De dinainte gătiți.”*[25] Și în aceste versuri, momentul separării sufletului de trup este simbolizat prin intermediul *„otrăvitului pahar”*. O consemnare timpurie a simbolului într-un text românesc transpare dintr-un fragment al *<Cugetărilor în ora morții>*, din acea „bibliotecă” escatologică închisă între copertele unui singur manuscris – *Codex Sturdzanus*: *„Atunci-i aduc de be păharul cela de moarte amar; atunci-i iase sufletul afară ...”*[26]

Și în cazul *Legendei despre Adam și Eva*, prezentă în mai multe manuscrise românești de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul veacului următor[27], în versiuni independente sau ca fragment inserat în cuprinsul *Paliei istorice*, trecerea este figurată prin metafora consumării băuturii propuse de Moarte. În acest text, uciderea lui Abel și conștientizarea dispariției lui devin un preludiu revelator și un soi de avertisment pentru moartea sinelui: *„Și dintr-acela ceas în toate zilile mergea, de vedea trupul lui Avel, fiiu-său. Dinioară văzu* ***trupul veștejit și putred****: atuncea mai mare plâns vărsă și* ***păharul acel amar al morții*** *pricepu că-i caută și lui a-l bea.”*[28] (s. n. – C. B.)

Ritualul împărtășirii din licoarea deznodământului este descris și de slujnica Sfântului Vasile cel Nou, Teodora, în creionarea ultimului prag existențial, din *Jitiia și vederile ciudeselor preacuviosului părintelui nostru, Vasilie* – una dintre cele mai cunoscute legende hagiografice ale medievalității europene: *„După aceaea umplură un pahar. Și ce era aci nu înțeleș. Și-m deaderă de beuiu. Și așea să-m ajute Domnul, că atâta era de amar, cât într-acel ceas mi să zmulsă sufletul și sări din trup.”*[29]

Credința populară este amintită și de Tudor Pamfile, în *Mitologia românească*: „Altora, Moartea le dă să soarbă din păhar – *păharul morții* – o băutură amară și otrăvitoare.(…) «De gustă omul, zilele i s-au sfârșit. De nu gustă cu voie, îl face de nevoie să guste din păhar».”[30]

Nicolae Cartojan citează un bocet care pare să fi preluat imaginea din *legenda lui Avraam*: *„Aseară o săptămână / Umbla moartea prin grădină / C-un pahar de vin în mână. / La (cutare) ea că-l închină; / Iar (cutare), când a gustat, / Limba-n gură s-o legat.”*[31] Uneori, printr-un șiretlic, Moartea îl provoacă pe om să ceară de bună voie să guste din fatala băutură: *„– Ce ai, moarte, în pahar? / – Vinișor de șapte ani. / – Dă-mi și mie ca să gust! / Din pahar cân' o gustat / De trei ori a sughițat / Și pe loc a răposat.”*[32]

---

[25] Ms. rom. 44 B. A. R., f. 108[r].

[26] *<Cugetări în ora morții>*, în *Codex Sturdzanus*, *ed. cit.*, p. 262.

[27] Din sec. al XVIII-lea: ms. rom. B. A. R. 469, 2183, 3275, 3813, 4104, 5047, 5054, iar din sec. al XIX-lea: ms. rom. B. A. R. 1255, 2158, 5299, cf. Mihai MORARU, *Studii și texte*, vol. II (*Vechi legende apocrife*), București, Ed. Adam, 2005, pp. 30-31.

[28] *Palia istorică*, în *Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, vol. IV, studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Alexandra Moraru și Mihai Moraru, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2001, p. 110.

[29] Ms. rom. 100 B. A. R., filiala Cluj-Napoca, f. 51[r], *apud Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, (coord.) Ion GHEȚIE și Alexandru MAREȘ, vol. IX, *Viața Sfântului Vasile cel Nou și Vămile văzduhului*, Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție și glosar de Maria Stanciu-Istrate, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2004, p. 155.

[30] T. PAMFILE, *Mitologie românească*, București, Ed. Allfa, 1997, p. 322.

[31] N. CARTOJAN, *op. cit.*, vol. I, p. 114.

[32] Ion H. CIUBOTARU, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, 1999, p. 259.

Zugravii ce au împodobit bisericile noastre de lemn sau de zid trebuie să fi avut în minte această asociere dintre Moarte și paharul cu care își îmbie victimele, căci nu au ezitat să așeze în mâna macabrului personaj un pocal de diverse forme și dimensiuni. Interesant este că „rețetarele" vremii – caietele de modele sau erminiile – nu ofereau sugestii în acest sens. În erminiile tradiționale, Moartea nu apărea ca un element independent, ci în ipostaza de fragment dintr-o scenă mai amplă, precum **reprezentarea vieții monahului adevărat**[33] sau **imaginea existenței deșarte a lumii acesteia**[34]. Însoțită de nelipsita ei coasă (rareori și de nisiparniță, însă niciodată de potir), Moartea își găsește locul și în figurarea unor pilde, precum cea a **smochinului neroditor**[35] sau cea a **slujitorilor răi**[36].

Caietele de modele care ne-au parvenit nu ne oferă imagini ale Morții având potirul drept ustensilă menită să producă separarea sufletului de trup. *Caietul de modele al lui Radu Zugravu* propune **coasa** drept instrument identificator al Morții (în cele 4 imagini în care apare – 3 în poziție ecvestră și una pedestră – personajul este însoțit de coasă).

Un manuscris din 1780 (ms. B. A. R. 3110, ff. 45-46^v) pune în evidență aceeași juxtapunere a personajului macabru și a obiectului cu rol „identitar": „*... că acesta iaste obiceiul morții, că vedeți pre moarte cum o zugrăvesc zugravii și nu o fac cu arme, ca pe alți sfinți, ci cu coasă trăgându-să după dânsa ca să cosască pe cei de pre pământ precum vedem că coasa taie rând.*"[37]

Nici manuscrisele enluminate, de altfel puține față de bogăția și diversitatea fondului occidental, nu abundă în reprezentări ale potirului Morții. N-am reușit să identificăm până în prezent decât un singur caz: manuscrisul cu desene în peniță neagră, așternute pe hârtie pe la mijlocul veacului al XVIII-lea[38], de popa Flor, dascăl la școala de lângă biserica „Sf. Gheorghe Vechi" din București. Pe una dintre file (f. 38^v) apare o figurare a atotputerniciei Morții. Poziția centrală în spațiul compoziției și verticalitatea întruchipării macabre, în contrast cu situarea periferică și înclinarea trupurilor surprinse în momentul prăbușirii, indică raportul ierarhic dintre cele trei personaje. Bărbatul încoronat cade în tăișul coasei, în timp ce tânărul – probabil fiul celui încununat, după cum am putea înțelege din textul adiacent – este legat printr-un fel de lanț de brațul stâng al Morții. **Coasa** și **pocalul** cu care aceasta este înzestrată conturează ideea unei multitudini de variante ale felului în care viața se poate sfârși. Cele patru rânduri amplasate sub miniatură accentuează distanța dintre statutul *antum* și cel *postum* al făpturilor schițate: „*Preaslăvit era tatăl, maica luminată, / Ci-ntru tot norodul său nici urma să arată / Pre amândoi dimpreună moartea i-au surpat / Și slava cu feciorii în pămâ[n]t s-au surpat.*"

Cercetările de teren, întreprinse în Țara Românescă și Ardeal din anul 2000 până în prezent, au scos la iveală o suită de chipuri ale Morții, înzestrată cu **coasa** și **potirul** (într-un singur caz, la Bărbătești, în județul Vâlcea, spectrul thanatic este figurat doar cu pocalul, fără coasă).

[33] Dionisie din FURNA, *Carte de pictură*, trad. de Smaranda Bratu Stati și Șerban Stati, București, Ed. Meridiane, 1979, p. 243.
[34] *Ibidem*, p. 247.
[35] *Ibidem*, p. 159.
[36] *Ibidem*, pp. 159-160.
[37] Ms. B. A. R. 3110, ff. 45-46^v, *apud* Ștefan LEMNY, *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, București, Ed. Meridiane, 1990, p. 135.
[38] Ms. rom. B. A. R. 2344, datat 1747, împodobit cu miniaturi în cerneală neagră, datorate lui popa Flor, dascăl la Școala de lângă biserica „Sf. Gheorghe Vechi" din București în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, semnat pe f. 6^v a manuscrisului, cu litere latine și slavone – „*popa Floria*" – și pe f. 62^v, „*ier(ei) F l(o)rea d(a)sc.*" I. Barnea consideră că acesta este cel mai vechi dintre manuscrisele semnate de popa Flor, dintr-un total de 9 manuscrise cu autograf și 3 atribuite aceluiași caligraf, chiar și în absența semnăturii. Vezi I. BARNEA, *Un miniaturist român din secolul XVIII: Popa Flor*, București, pp. 2-3.

Într-un trio al calamităților, alături de *Ciumă* și de *Lene*, *Moartea* își expune instrumentele aferente pe peretele vestic al pronaosului ctitoriilor de lemn din Orțâța (com. Oarța de Jos, jud. Maramureș), Corund (com. Bogdand, jud. Satu Mare) și Ulciug (Cehu Silvaniei, jud. Sălaj). Asemănările compoziționale dintre scene se datorează, probabil, implicării aceluiași artist în împodobirea mai multor monumente cultice. Ioana Cristache Panait emite ipoteza potrivit căreia ansamblurile picturale ce ornează locașurile de cult „Sfinții Arhangheli" din Orțâța și „Nașterea Maicii Domnului" din Ulciug ar fi datorate aceluiași talentat zugrav anonim[39].

Într-o ipostază mai puțin obișnuită pentru iconografia românească, Moartea din pictura ctitoriei loviștene din Titești (jud. Vâlcea), îmbrăcată într-un costum ce evocă vestimentația cavalerilor medievali, este înconjurată de o întreagă panoplie de arme, poartă buzduganul la brâu și potirul în mâna stângă. Această varietate a obiectelor „tăioase" ale celei care retează viețile se regăsește adesea și în cărțile populare de factură escatologică. Iată, de pildă, descrierea sfârșitului Teodorei, slujnica Sfântului Vasile cel Nou, din hagiografia care a impus în cultura noastră populară motivul *vămilor văzduhului*: *„Și vine moartea de năprasnă. (...) Și de toate armele avea: sabie, cuțit, seaceri, pile, săcuri, fierăstrao, săgeate, tesle, barde, sfreadel cu care în multe chipuri lucrează."*[40]

Variante similare ale scheletului cu coasa și pocalul întâlnim și la două ctitorii zugrăvite (cel puțin pentru scenele care ne interesează) de Stan din Rășinari. Intrând în edificiul cultic din Mesentea (com. Galda de Jos, jud. Alba), privirea zăbovește asupra peretelui sudic al încăperii situate sub turnul-clopotniță, captată de o prezență scheletică (*„Strașnica Moarte"*, după cum anunță legenda însoțitoare), cu coasa în mâna stângă și o frumoasă cupă în dreapta, pregătindu-se parcă să ofere, în orice moment, amara împărtășanie a sfârșitului. Cu câtiva ani înainte, zugravul așternuse în pictura exterioară a bisericii „Sfânta Treime" din Sibiel (jud. Sibiu) o imagine de dimensiuni mai reduse a Morții, amplasată, ca semn al supunerii ei, la picioarele lui Hristos.

O variantă „dănțuitoare" a scheletului, dotată cu amintitele ustensile, a fost hărăzită de zugravii Oprea din Poplaca și Panteleimon să-i însoțească pe credincioși în timpul participării la Sfintele Liturghii săvârșite în biserica „Cuvioasa Paraschiva" din Tălmăcel (com. Tălmaciu, jud. Sibiu).

Pe fațadele nordice ale bisericilor de lemn tencuite la exterior „Sfinții Voievozi" din Busești (com. Nadanova, jud. Mehedinți) și „Înălțarea Domnului" din Cloșani (com. Călugăreni, jud. Gorj) – aflate astăzi într-o avansată stare de degradare – mai pot fi întrezărite contururile personajului ce poartă într-o mână coasa și-n cealaltă paharul.

Repictată în secolul XX, biserica din Tăuți (jud. Cluj) conservă în pronaos, imediat lângă ușa de intrare, o imagine destul de stilizată a spectrului cu sabia (în loc de coasă) și cupa cu otravă. Cel mai probabil, imaginea reia vechiul model conturat de Dimitrie Ispas din Gilău și fiul său, Ioan, zugravii care au împodobit la 1829 edificiul cultic.

Chipul provocator de spaime al morții, rezervat, după cum am arătat anterior, înfricoșării ultime a păcătoșilor, apare la două dintre ctitoriile religioase vâlcene, zugrăvite târziu, în a doua jumătate a veacului al XIX-lea. La Opătești, spectrul demonic cu gheare și coarne poartă pe umăr

---

[39] Ioana CRISTACHE-PANAIT, *apud* Marius PORUMB, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania (sec. XIII-XVIII)*, București, Ed. Academiei Române, 1998, p. 439.

[40] *Viața Sfântului Vasile cel Nou și Vămile văzduhului*, Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție și glosar de Maria Stanciu-Istrate, în *Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, coord. Ion Gheție și Alexandru Mareș, vol. IX, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2004, p. 155.

desaga cu instrumentele tăierii, într-o mână coasa, iar cu cealaltă îi întinde muribundului o cupă din care par a țâșni flăcări. La Bărbătești (cătunul Iernatic), silueta Morții pare a se confunda, sub aspect coloristic și nu numai, cu cea a diavolilor veniți să răpească sufletul damnatului. Ambele inscripții însoțitoare atestă statutul păcătos al celui condamnat la dispariție: „*Mortea bogaților nemilostivi*" (Opătești) și „*Mortea păcătosului*" (Bărbătești-Iernatic).

O inscripție ce pare a articula ideea egalității în fața sfârșitului – „*Moartea tuturor*" – străjuiește imaginea scheletului supradimensionat, ce poartă coasa și potirul în naosul ctitoriei mureșene de la Maiorești, transportată în 1934 la Sinaia, iar din 1951, în incinta mănăstirii din Techirghiol[41].

„*Păharul morții*" nu lipsește nici din *Divanul*... cantemirian, prezentat în opoziție cu „*păharul vieții*", ca pentru a întări ideea raporturilor invers proporționale dintre aparență și esență, perceptibile diferit cu ochiul trupesc și cu cel duhovnicesc[42].

Toată literatura escatologică – care străbate spațiul românesc în miscelanee, preponderent spre finele veacului al XVIII-lea, – relevă preocuparea pentru contextul sfârșitului existenței pământești, dar și pentru pelerinajul sufletului către o patrie eternă, luminoasă sau întunecată, în funcție de greutatea mai mare sau mai mică a bagajului de păcate cu care părăsește scena acestei lumi. Repunerea în circulație, în primul rând prin editare, a apocrifelor care au constituit lectura predilectă a claselor de mijloc ale societății române, la începutul perioadei moderne, ar contribui și la înțelegerea frescelor a căror apariție au determinat-o în mare parte. Încă din 1884, Moses Gaster atrăgea atenția asupra acestui aspect, într-una din conferințele publice susținute la Ateneul român: „Precum însă nu s-au putut ceti ieroglifele egiptene până nu s-a recunoscut limba, în care au fost scrise și concepțiunea care le-a dat naștere, tot așa vor rămânea tablourile artei române ieroglife necitite până când nu vom ști limba în care au fost scrise, până când nu vom cunoaște fantazia, care a condus mâna pictorului. *Apocrifele* și legendele, iată de unde se inspirau artiștii în concepțiunile lor."[43]

Textul și imaginea rămân indisolubil legate, se completează și se pun în lumină reciproc, într-o societate majoritar analfabetă, în care mesajul trebuia să ajungă la destinatar pe orice canal accesibil comprehensiunii acestuia. Libertatea de acțiune a copistului este asemănătoare celei a zugravului: amândoi se mișcă între granițele unor prescripții ale genului adoptat și ale modelelor pe care le urmează, reușind însă adesea să „evadeze", să transgreseze limita și să ofere variante ale sensibilității personale pe marginea subiectului.

---

[41] Biserica de lemn „Sfinții Apostoli Petru și Pavel" din Maiorești, jud. Mureș, a fost strămutată în anul 1934 în Sinaia, iar în 1951 la Techirghiol, în incinta mănăstirii, cf. Ioana CRISTACHE-PANAIT, „Un monument transilvan în Dobrogea", în „Studii și Cercetări de Istoria Artei. Seria Artă Plastică", tomul 32, 1985, pp. 78-87.

[42] Dimitrie CANTEMIR, *Divanul sau Gâlceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul*, text stabilit, traducerea versiunii grecești, comentarii și glosar de Virgil Cândea, București, Ed. Minerva, 1990, p. 14.

[43] Moses GASTER, „Apocrifele în literatura română", conferință susținută la Ateneu pe data de 5 februarie 1884 și publicată în *Atheneul Român. Conferințe Publice*, București, Ed. Socec, 1884, pp. 260-261.

Surse

CANTEMIR, Dimitrie, *Divanul sau Gâlceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul*, text stabilit, traducerea versiunii grecești, comentarii și glosar de Virgil Cândea, București, Ed. Minerva, 1990;

Codex Sturdzanus. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de Gheorghe Chivu, București, Ed. Academiei Române, 1993;

Dionisie din FURNA, *Carte de pictură*, trad. de Smaranda Bratu Stati și Șerban Stati, București, Ed. Meridiane, 1979;

Palia istorică, în *Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, vol. IV, studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Alexandra Moraru și Mihai Moraru, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2001;

ȘTREMPEL, Gabriel, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. II, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983;

Viața Sfântului Vasile cel Nou și Vămile văzduhului, Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție și glosar de Maria Stanciu-Istrate, în *Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, (coord.) Ion Gheție și Alexandru Mareș, vol. IX, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2004.

Bibliografie critică

BRĂILOIU, Constantin, *„Ale mortului" din Gorj*, extras din rev. „Muzică și Poezie", București, 1936;

CARTOJAN, Nicolae, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I (*Epoca influenței sud-slave*), ed. de Alexandru Chiriacescu, București, Ed. Enciclopedică Română, 1974;

CIUBOTARU, Ion H., *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, 1999;

CRISTACHE-PANAIT, Ioana, „Un monument transilvan în Dobrogea", în „Studii și cercetări de Istoria Artei. Seria Arte Plastice", tomul 32, 1985;

GASTER, Moses, „Apocrifele în literatura română", conferință susținută la Ateneu pe data de 5 februarie 1884 și publicată în *Atheneul Român. Conferințe Publice*, București, Ed. Socec, 1884;

GHEORGHIU, Mihaela, „Universul lectorilor și al lecturilor în secolul XVIII. Cine, cum și de ce citea?", în „Xenopoliana. Buletinul Fundației Academice «A. D. Xenopol» din Iași", nr. 1-4 / 2004;

IORGA, Nicolae, „Faze sufletești și cărți reprezentative la români. Cu specială referire la legăturile «*Alexandriei*» cu Mihai Viteazul" (ședința din 12/25 mai 1915), în „Analele Academiei Române", tom XXXVII, *Memoriile Secț. Istorice*;

LEMNY, Ștefan, *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, București, Ed. Meridiane, 1990;

MORARU, Mihai, *Studii și texte*, vol. I (*O carte populară necunoscută: Viteazul și Moartea*), București, Ed. Cartea Universitară, 2005;

MORARU, Mihai, *Studii și texte*, vol. II (*Vechi legende apocrife*), București, Ed. Adam, 2005;

PALEOLOG, Andrei, *Pictura exterioară din Țara Românească (sec. XVIII-XIX)*, București, Ed. Meridiane, 1984;

PAMFILE, Tudor, *Mitologie românească*, București, Ed. Allfa, 1997;

PORUMB, Marius, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania (sec. XIII-XVIII)*, București, Ed. Academiei Române, 1998;

TIMOTIN, Andrei, „La littérature eschatologique byzantine et post-byzantine dans les manuscrits roumains", în „Revue des Études Sud-Est Européennes", nr. 1-4 / 2002.



Fig. 1 *Moartea*, detaliu din secvența cuprinzând un trio al calamităților – *Moartea, Ciuma și Lenea* – peretele vestic al pronaosului bisericii „Sfinții Arhangheli" din Corund (comuna Bogdand, jud. Satu Mare).

Fig. 2 *Moartea, Ciuma și Lenea* – peretele vestic al pronaosului bisericii „Nașterea Maicii Domnului" din Ulciug (Cehu Silvaniei, jud. Sălaj).





Fig. 3 *Moartea*,
pronaosul bisericii „Sfinții Voievozi"
din Titești
(comuna Perișani, jud. Vâlcea).



Fig. 4 „*Strașnica Moarte*"
(conform inscripției),
peretele sudic al încăperii
de sub turnul-clopotniță
al bisericii „Cuvioasa
Paraschiva" din Mesentea
(comuna Galda de Jos,
jud. Alba).



Fig. 5 *Moartea*,
pronaosul bisericii
„Sfinții Arhangheli" din Tăuți
(jud. Cluj).

Fig. 6 „*Mortea bogaților nemilostivi*"
(conform inscripției), fațada sudică a
bisericii „Cuvioasa Paraschiva"
din Opătești
(comuna Golești, jud. Vâlcea).



Considerații pe marginea unui *Pomelnic* necunoscut al Mitropoliei Ungrovlahiei, copiat de Dionisie Eclisiarhul

Arhimandrit Policarp CHIȚULESCU
Biblioteca Sfântului Sinod
perepolycarpe@yahoo.com

Abstract

A renowned copyist of documents and also an author of original works on history, Dionisie is one of the highly cultivated monks that were active by the end of the 18th century and the beginning of the 19th century in Oltenia and in Bucharest. He copied on request some diptychs of prestigious ecclesiastical institutions (metropolitan seats, dioceses, monasteries, churches). In these diptychs, donors and their gifts were mentioned with gratitude, because they supported those institutions' activity. These names were spoken at the holy mass, for the health and the redemption of the benefactors. In the Holy Synod Library, one can find up to this day a Diptych of the Bucharest Metropolitan Seat, a writing begun in 1773 and continued by Dionisie in 1809. one can find here the names of numerous families that donated sacred objects, houses, properties, money at the altar or paid for repairs at the Metropolitan Seat church. The importance of this diptych comes from the fact that every group of voivodes, hierarchs, boyars or humble christians has a short biography while their place of burial at the Metropolitan Seat is mentioned. This diptych is the only one up to this day to contain these written facts.

Key words: diptych, the Bucharest Metropolitan Seat, Dionisie, The Holy Synod Library.

Biserica Ortodoxă se întemeiază pe jertfa iubitoare a Mântuitorului Iisus Hristos, care a redeschis omului drumul către sfințenie și veșnicie. Această jertfă se permanentizează prin dumnezeiasca liturghie, în cadrul căreia pâinea și vinul se sfințesc în Trupul și Sângele lui Iisus Hristos. Cei care se împărtășesc primesc puterea și viața lui Iisus, cel răstignit și înviat, pentru a birui răul și pentru a semăna iubirea între semeni. Din acest motiv, liturghia este cea mai veche și cea mai importantă slujbă, inițiată de Însuși Iisus Hristos, la Cina cea de Taină, în Joia Mare. În cadrul liturghiei, viii și adormiții (repauzații) sunt uniți și curățiți prin sângele lui Iisus Hristos. Așadar, prin sfânta liturghie omul este scos din individualism, din egoism și unit cu frații săi care s-au împărtășit de Iisus Hristos și ei, la rândul lor. Comunitatea este unită în comuniune prin liturghie. Însuși numele de *Împărtășanie* (Kinonia) înseamnă comuniune (a lui Hristos cu oamenii și a oamenilor între ei, prin El). Chiar cuvântul *liturghie* semnifică « bun sau lucrare care se face pentru mulți ». În acest fel, în Biserică și-au găsit locul, în mod firesc, *dipticele*, adică *pomelnicele*. În perioada primară ele erau două table din lemn, fildeș, aur etc., pe care se treceau pe o parte numele viilor, iar pe cealaltă, numele adormiților. Dacă aceste nume erau multe, atunci se adăugau file de pergament sau papirus, atât cât era necesar[1]. Cei vii erau pomeniți pentru iertare și mântuire, ajutor și binecuvântare divină, iar pentru cei adormiți se cerea, de asemenea, iertare și mântuire, deoarece după moarte, omul nu se nimicește, ci trăiește veșnic cu sufletul, alături de cel cu care s-a asemănat prin faptă: cu Dumnezeu sau cu îngerul întunericului.

---

[1] Pr. Prof. Petre VINTILESCU, „Rugăciunea dipticelor sau a pomenirilor de la Sf. Jertfă Euharistică", în „Biserica Ortodoxă Română", 1962, nr. 7-8, p. 662.

Având în vedere importanța liturgică a pomelnicelor, fiecare biserică și mănăstire și-a alcătuit, cu recunoștință, liste de nume ale binefăcătorilor comunității respective, care sunt pomenite mai ales la sfânta liturghie. În special, pomelnicele ctitoricești prezintă o importanță aparte pentru istorie, lingvistică, etnologie etc. „Ele păstrează și transmit date asupra lăcașurilor de cult, asupra ctitorilor, conducătorilor obștii locale sau ai țării. Ele dezvăluie aspecte sociale, modul de organizare al obștii ori vremii respective, mișcări ale populației, nivelul și posibilitățile de activitate ale acesteia. Pomelnicele constituie și o sursă prețioasă pentru onomastică. Unele sunt modele de grafiere, de desen și de miniaturistică"[2].

Mitropolia Țării Românești, ca instituție de prestigiu, a avut pomelnice în care erau consemnați ctitorii și binefăcătorii ei. În funcție de locul unde se afla catedrala mitropolitană, Târgoviște sau București, s-au scris și se păstrează până azi, mai multe astfel de volume (caiete). De la Mitropolia din Târgoviște au rămas două pomelnice[3], (re)copiate din porunca mitropolitului Teodosie, unul în 1695, iar celălalt, în 1697.

De la Mitropolia din București a existat un pomelnic (re)scris din porunca mitropolitului Varlaam, în 1675, publicat de C. Erbiceanu[4], astăzi pierdut, și cel copiat de Dionisie Eclisiarhul, în 1809 care, de fapt, îl continuă pe unul mai vechi, din 1773, scris de *Dimitrake Ierei ot s(fân) t(ul) Gheorghie cel Vechiu.*

Manuscrisul publicat de Erbiceanu se afla în biblioteca Mitropoliei din București și era început de Ghervasie de la Putna[5] în secolul al XVII-lea. Introducerea acestuia (adăugată ulterior) era semnată de Samuil, eclisiarhul mitropoliei Ungrovlahiei[6], în 1776; pomelnicul era completat până în 1823, cu mitropolitul Grigorie Dascălul. Preotul Niculae Șerbănescu[7] menționează că în 1923 acest pomelnic a fost *scos din inventarul catedralei mitropolitane* fără să se știe ce s-a mai întâmplat cu el după aceea. În această situație, **Pomelnicul** sau **Sobornicul** Mitropoliei din București[8] se mai păstrează în parte, doar în varianta lui Dionisie Eclisiarhul, intrat în Biblioteca Sinodului din București, în anul 1963, provenind din biblioteca preotului academician, Niculae M. Popescu. În cercetarea de față, ne vom opri mai mult asupra acestui ultim manuscris (al lui Dionisie) pentru a reliefa datele noi pe care le conține, având în vedere faptul că este completat de un monah cu fructuoase preocupări de istorie.

Înainte de toate, încercăm o succintă prezentare comparativă a tuturor pomelnicelor mitropolitane din Valahia, care au mai ajuns până la noi.

Toate cele patru pomelnice (două de la Târgoviște, două de la București) reproduc aproape la fel, două predoslovii. În prima predoslovie se face un scurt istoric al catedralei respective, arătând cine și de ce este trecut în pomelnic, cine are voie să facă adăugiri și cu aprobarea cui.

---

[2] Pr. D. BUZATU, „Cărei biserici aparține pomelnicul de la Șimnic?", în „Mitropolia Olteniei", 1969, nr. 3-4, p. 244.

[3] Mss. rom. 5748 și 2101 BAR.

[4] În revista „Biserica Ortodoxă Română", 1890, an 13, p. 689 și în 1890-1891, an 14, p. 65.

[5] Acest monah caligraf a mai copiat în 1672, pentru mitropolitul Varlaam un *Liturghier*, păstrat azi la Arhivele Statului din Veliko Tărnovo, *apud* V. CÂNDEA, *Prezențe culturale* românești, Bulgaria, Iugoslavia, Grecia, Asociația *România*, 1987, p. 28, fig. 21.

[6] Presupun că tot el este cel care a semnat *Samuil eclisiarh*, pe unele volume care se păstrează azi în Biblioteca Sfântului Sinod din București.

[7] În „Varlaam, mitropolitul Țării Românești, părintele tipografiei bucureștene", în „Biserica Ortodoxă Română", 1958, nr. 12, p. 1139.

[8] Menționat de pr. D. Bălașa în „Cronicarul Dionisie Eclisiarhul (II)", în „Mitropolia Olteniei", 1982, nr. 4-6, p. 562 care nu spune unde se păstra, ci îl citează din lucrări de la începutul secolului 20, ceea ce ne face să credem că nu l-a văzut.

Pomelnicele Mitropoliei din Târgoviște ms. 5748 (din 1695) și ms. 2101 (din 1697) încep cu mitropolitul Teodosie și Domnitorul Constantin Brâncoveanu, descendent al lui Neagoe Basarab care a ctitorit catedrala, Brâncoveanu fiind nou-ctitor. În schimb, pomelnicele Mitropoliei din București (cel văzut de Erbiceanu și cel completat de către Dionisie[9]), amintesc în prima Predoslovie, faptul că măreața catedrală, din Dealul Podgorenilor, a fost zidită din temelii de către voievodul Constantin (Șerban Cârnul), fiind isprăvită încă din 1658[10]. Aflăm, apoi, că domnul Grigorie (Ghica), în 1661, a statornicit Mitropolia la București, pe vremea arhipăstoririi vlădicii Ștefan care *au fost tocmit ca pre un ușor și pre prost pomenec sfintei biserici.* Deci, mitropolitul Ștefan, cel care a inițiat și *Condica Sfântă* a tuturor hirotoniilor de ierarhi, a început *Sobornicul* sau *Pomelnicul* Mitropoliei din București (poate și la Târgoviște începuse unul, dar nu au mai amintit aceasta, urmașii săi). După aceștia, sunt menționați domnul (Gheorghe) Duca și mitropolitul Varlaam care în 1675 a pus de *s-au făcut și s-au înoit acest pomenec*[11] *cu mai bună scrisoare și izvozeală.* Nu înțelegem motivul pentru care este trecut cu vederea domnul Radu Leon care este socotit al doilea ctitor al catedralei[12].

Aflăm apoi, că cea de-a doua Predoslovie *o au adus părintele Varlaam mitropolitul de la (...) cetate a Moscvei izvodit după pomenicile de acolo. Când au fost sfinția sa însuși în țara Moscvei. În zilele împăratului Alexie Mihailovici. Domnind într-acea vreme în Țara Rumânească Bunul creștin Radul V(oie)v(od) Leon. Când au fost cursul anilor dinceputul lumii 7175 (1667).* Acest text, care poate fi o traducere adaptată, se alătură celorlalte eforturi cărturărești ale vlădicii Varlaam. În această a doua predoslovie se subliniază datoria de a pomeni pe cei răposați, mai ales dacă ei au dorit aceasta, lăsând diferite ajutoare la altar. După acestea, urmează 15 cereri de pomenire (în Pomelnicul Dionisie sunt 14) care încep cu *Pomenește Doamne...*

Întrucât, luăm în discuție Mitropolia din București, menționăm că până aici, Pomelnicul Erbiceanu și cel al lui Dionisie merg la fel. Apoi, primul avea încă un cuvânt semnat de Samoil eclisiarhul, în 1776, care nu a mai fost reluat în Pomelnicul Dionisie. Dacă Pomelnicul Erbiceanu enumeră domnii, ierarhii și boierii, cu precizarea exactă unde se aflau mormintele lor (în biserică sau în jurul ei), în cel al lui Dionisie acest lucru nu s-a mai făcut. Ultimul mitropolit trecut la Erbiceanu este Grigorie Dascălul, cu anul 1823, iar ca domn a fost notat Constantin Mihai Racoviță (+1764). Erbiceanu subliniază că nu a mai publicat și lista boierilor celor mari ai țării și nici pe a celorlalte familii care au făcut donații catedralei din București (această lipsă conferă o și mai mare valoare pomelnicului păstrat în biblioteca Sinodului, întrucât acesta este singurul care mai transmite numele și daniile familiilor binefăcătoare). Pomelnicul Dionisie are, imediat după a doua Predoslovie, *Izvodirea a punerii sfântului Agneț pe sfântul discos și ceturile sfinților* (f. 8-10). Tot la Dionisie, urmează listele de *mitropoliți, preoții și preotesele lor și toți pravoslavnicii creștini, Domnii țării, doamnele și fiii lor, arhimandriții, egumenii, ieromonasii, diaconii și alți călugări și călugărițe, boierii cei mari și jupânesele lor*. Acestea sunt urmate de *Pomenecul mitropolitului Dositei Ioannitis* datat *1809, septembrie 10*, *Pomenecul Ghinărariului Isaiei* ș.a., menționându-se la fiecare familie, ce daruri a făcut spre pomenire; în acest sens, oferim câteva exemple mai interesante.

[9] Pomelnicul publicat de C. Erbiceanu va fi numit simplu, **Pomelnicul Erbiceanu**, iar cel completat de Dionisie, **Pomelnicul Dionisie.**

[10] În ambele pomelnice este lăsat loc liber la anul care îl privește pe domnitorul Constantin Șerban Cârnul, probabil copistul nu l-a avut la îndemână.

[11] Uneori, grafia aceluiași cuvânt diferă, având în vedere că manuscrisul de la Sinod a fost completat în 2 etape, de către 2 copiști. Scopul studiului de față nefiind unul lingvistic, vom reda întocmai cuvintele așa cum apar ele în original, fără explicații suplimentare.

[12] Pr. N. ȘERBĂNESCU, „Catedrala și Reședința patriarhală din București", în „Biserica Ortodoxă Română", 1989, nr. 1-2, p. 202.

Astfel, din categoria *preoților și a pravoslavnicilor creștini* aflăm că un anume Stoian *a dat moșia de la Băjești după Mostiște cu heleșteul și cu moară și 5 pogoane de vie în Dealul Dobrotenilor,* Marin ierei *au dat 8 boi și hiarele de plug,* iar Maria și Ioan ierei *au dat taleri 15;* un alt Marin ierei *au dat 6 tingiri de aramă cu capacele lor și 12 talere de aramă.* Un Chiriac *au dat t(a)l(eri) 480 de s-au cumpărat 4 prăvălii de la Grigorie Grozea și alte scule au lăsat pentru treaba besericii. Oct(ombrie) 12, l(ea)t 7245 (1737).*

În lista de nume *a dumnealui Co(n)stanin log(ofă)t Bucșanul sin Vintilă v(e)l ban* aflăm în dreptul unui Vasile că *au făcut nevoință de au adus odăjdiile sf(intei) mitr(opolii) din Brașov,* iar un Varvar e pomenit pentru *o casă cu pivniță și cu locul cât coprinde împrejur în mah(alaua) s(fân)t(ul) Gheorghie ce au dat danie la sf(ânta) mitr(opolie) pentru pomenirea lui Dumitrașco căldărar.* Barbul vel sluger *au dat sf(intei) mitr(opolii) o pereche de paftale de argint poleit.*

Urmând șirul donatorilor ajungem la domnitori. Referitor la catedrala mitropoliei din București, evident, primul menționat este *Constandin (Șerban) voevod* care *au făcut beserica ce iaste mitropolie în București,* iar la Ghica Voevod se specifică: *acesta au făcut să fie mitropolie în București.* În dreptul lui *Radu (Leon) voevod* se arată că *au zugrăvit sf(ânta) mitr(opolie) și au închinat vinăriciul de aici din dealul Bucureștilor.* O altă contribuție importantă în viața mitropoliei bucureștene a adus-o darnicul Șerban Cantacuzino. Așa cum a înzestrat și alte mănăstiri și biserici din vremea sa, el a făcut catedralei mitropolitane din București, bogate daruri de veșminte scumpe: *un sacos de latră grea, 4 poale de icoane, iar așa 3 dvernițe de latră, 1 potir și discos de argint, hora (policandrul mare) 2 sfeșnice mari.* Despre voievodul Constantin Mihail Racoviță aflăm că a răposat în domnie, la 28 ianuarie 1764 și a fost îngropat în biserică, în *groapa Măriei sale Constandin Șerban V(oie)v(od) ctitorul. Și Măria Sa Domnul nostru Io Ștefan Mihail Racoviță V(oie)v(od)* a făcut mai multe danii de case și prăvălii *ca din venitul lor să aibă și sfânta mitr(opolie) datorie să pue candelă la mormânt să arză totdeauna la sfintele slujbe și făclie și să pomenească numele Măriilor Sale ...*

Din ceata clerului monahal *Arhimandriții, egumenii, ieromonasii, diaconii și alți călugări și călugărițe* numele lui Iosif ieromonahul poartă notița că (este pomenit) *pentru o cruce ferecată cu robinuri și o stupină și un epetrahir de frânghie roș(ie).* Ieromonahul Teofil *au făcut toate clopotele 5 ale mitropoliei,* iar Isachie ieromonahul a donat *12 minee lunovnice de Mosc tiparnice.* Un Nifon ieromonahul a dat *argint de sârmă dram(uri) 100 și au făcut și icoana Văzcrăsenia (Învierea) cu cununile ei, și au ferecat și o sfântă evanghelie cu argint poleit.*

În grupa Cantacuzinilor vedem că aceștia au dat *un potir mare de argint, un potir de argint cu smalț, sfeșnice, stihar etc.*, iar Crețuleștii *au făcut tâmpla sf(intei) mitr(opolii) din beserica cea mare cu toată chieltuiala dupre cum să vede.*

Așa cum era de așteptat, cea mai generoasă grupă de donatori este ce a *Boierilor cei mari,* primul șir pomenind neamul lui Matei vodă. Adesea, numele sunt grupate, probabil, pe familii, dar fără numele principal al spiței respective. Nu putem aminti decât că un Ghinea a dat o mitră de aur, un E(u)timie a dăruit o *cârstelniță de argint*, Radul și Vladae (sunt pomeniți) *pentru că au ținut mitropolia cu pâine multă vreme.* Stanca, Matei și toți ai lor sunt pomeniți pentru că *au dat schitul Văleni cu toată moșia care o au cumpărat de la Zosim schimon(a)h a lui din Văleni, din Voicești,(ș) i hotarul Cărstănești care ne-au fost noao de cumpărătoare.* Boierii Bălăceni au dat: *moșia de la Curătești, umbrarul de pe sf(ântul) prestol și o sfită de lastră și masă pe prestol,* iar o mână ulterioară, probabil Dionisie, adaugă *și schitul Gălmeele din sud Olt* (închinat definitiv la Mitropolie de Neofit Cretanul).

Un Drăghici a dat 30 de taleri *ca să învelească schitul Babele.* Familia lui Iordache Crețulescu, vel dvornic, ocupă un loc aparte în pomelnic, astfel, pe o pagină separată, numele sunt scrise îngrijit, se pare, de mâna primului copist. După un șir de moșii, case și prăvălii

dăruite mitropoliei, aflăm că boierul a mai dat şi obiecte preţioase: *o cruce de aur cu 22 de diamanturi şi cu 4 zmaragduri pre colţuri şi cu 16 grăunţe de mărgăritar hurmuz şi cu un picior iar de zmaragd*...

În pomelnicul familiei *ghinărarului Isaiei* la morţi, este trecut Arcadie care *au dat mitropoliei 1 evanghelie grecească ferecată peste tot şi poleită, 1 felon de stofă cu fir, 1 stihar diaconesc de stofă albă cu fir ..., 1 epetrahir de stofă roşie cu mătase, 1 rând procoveţe asemenea.*

Acestor detalii privind înzestrările mitropoliei din Bucureşti li se adaugă şi unele însemnări biografice aşezate în dreptul persoanelor, îndeosebi ierarhi, care au jucat un oarecare rol în viaţa ultimului copist al manuscrisului în discuţie, Dionisie Eclisiarhul. Înainte de a descrie structura manuscrisului păstrat în Biblioteca Sinodului, trebuie să aflăm cine este Dionisie, copistul lui.

Dionisie a fost eclisiarh al Eparhiei Râmnicului până în 1792, când ocrotitorul său, episcopul Filaret, a fost ales mitropolit al Ungrovlahiei, plecând, astfel, la Bucureşti. Noul titular al scaunului de Râmnic, episcopul Nectarie îl îndepărtează pe Dionisie care va fi eclisiarh, vreme de mai mulţi ani, la mănăstirea Bistriţa din Vâlcea (1795-1799). De aici, va deveni egumen la schitul Mănăileşti (care îi şi păstrează pe peretele de vest, singurul portret cunoscut) unde a rămas până în jurul anilor 1803-1804. Mitropolitul Dositei al Ungrovlahiei (1793-1810) îl numeşte pe Dionisie *eclisiarh* al Mitropoliei din Bucureşti şi în această nouă calitate va semna el, în 1804, pe pomelnicul mănăstirii *Dintr-un lemn*[13]. Aglomerat de o mulţime de alte documente pe care trebuie să le copieze: două volume de acte ale Mitropoliei din Bucureşti (1805), Condica Mitropoliei din Târgovişte (2 vol.) şi alte comenzi: Condica de documente a schiturilor Văleni şi Micşani- Pârlita (1807), Condica de documente a Mănăstirii Cotroceni (1806-1808), Dionisie s-a apucat să completeze *Sobornicul (Pomelnicul) Mitropoliei Ungrovlahiei* abia în 1809 (26 august) cum notează pe foaia de titlu a acestuia. Acest Sobornic sau Pomelnic început în 1773 de *Dimitrake Ierei ot s(fân)t(ul) Gheorghie cel Vechiu,* se rătăcise în biblioteca Mitropoliei şi rămăsese necompletat de la mitropolitul Grigorie al II-lea (+ 1787). Cu scrisul său specific, cursiv, Dionisie îşi începe adăugirile cu numele arhipăstorilor scaunului Bucureştilor, cu mitropolitul Cosma. Aşa cum am precizat, în dreptul numelor ierarhilor, Dionisie face menţiuni, cu date biografice; de pildă, la mitropoliţii Varlaam şi Teodosie notează că erau călugări din Cozia, iar ocrotitorului său, mitropolitul Dositei, îi alcătuieşte marginal, o schiţă biografică, fiind cea mai întinsă de acest fel, din pomelnic (în timp ce alte pomelnice îi dedică acestui ierarh, doar două rânduri). Despre ajutătorul său, Dionisie scrie: „Acesta au fost de neam de la Ioannina şi dintâiu au fost arhimand(rit) la măn(ăstirea) sf(ântul) Ioan, de aicea din Bucureşti şi grăm(ătic) al sf(intei) mitr(opolii). Apoi la leat 1787 oct(ombrie) 17 s-au suit la scaunul episcopiei Buzăului şi la leat 1793 sept(embrie) s-au suit la scaunul mitropoliei Ungrovlahiei şi au fost până la leat 1810 ianuarie 17, apoi s-au scos de ruşi fiind stăpânirea lor şi s-au orânduit Ignatie, proin Arti[14]." Despre Ignatie al II-lea, Dionisie notează că „au fost mitropolit la Arta, apoi fugind la Rosia, s-au orânduit aicea la leat 1809, noemb(rie) 30 şi au venit în scaun la leat 1810, maiu 7 şi au fost până la leat 1812 maiu, apoi s-au scos ocaz Împărătesc şi au mai şăzut până la au(gust) 12, 1812 şi s-au dus la Viena"[15].

Datele istorice furnizate de către Dionisie sunt foarte exacte. Motivul pentru care lista mitropoliţilor Ungrovlahiei se opreşte la anul 1812 este lesne de înţeles: Dionisie a fost nevoit să-şi părăsească slujirea de eclisiarh mitropolitan întrucât, după plecarea vlădicii Ignatie la

---

[13] Cf. Pr. D. BĂLAŞA, „Cronicarul Dionisie Eclisiarhul (II)", în „Mitropolia Olteniei", 1982, nr. 4-6, p. 560.

[14] Biblioteca Sf. Sinod, *Pomelnicul Mitropoliei Ungrovlahiei*, ms. III 31, f. 12v.

[15] *Ibidem*, f. 13.

Viena, în locul său a venit episcopul Nectarie de la Râmnic, potrivnic lui. În iunie 1813 îl aflăm pe Dionisie *dascăl slovenesc* pe lângă Divanul din Craiova[16]. Se pare că abia la sfârşitul carierei sale de copist, traducător, miniaturist şi istoric el a aşternut pe hârtie *Cronograful Ţării Rumâneşti*, rescris spre 1820. Pentru a supravieţui, Dionisie, deşi aflat la o vârstă înaintată, a mai copiat diferite acte şi pomelnice ctitoriceşti.

Întrucât Pomelnicul Erbiceanu se opreşte la 1823, iar cel al lui Dionisie la 1812, înţelegem că ele au funcţionat în paralel, cel al lui Erbiceanu supravieţuind mai mult timp la altar.

Structura manuscrisului III 31 copiat de Dionisie Eclisiarhul:

Volumul este de format 30 X 21 cm, are 43 de file scrise şi 120 albe. Coperţile sunt îmbrăcate în piele maro. În centrul copertei este aşezată o rozetă, iar în cele patru colturi câte o floare mică, toate desenele fiind incizate la rece. Coperta 4 are în centru o floare mică reluată şi în cele patru colţuri. Hârtia are ca filigrane: trei pălării aşezate în triunghi şi literele ZV.

Foaia de titlu urmează după 6 file albe nenumerotate şi prezintă următorul text: *Acest pomenic fiind scris în zilele răpos(atului) mitr(opolit) Grigorie s-au fost amestecat prin cărţi în bibliotecă şi nu să ştia. Iar acum, în zilele preaosfinţitului mieu stăpân kirio kir Dositei mitr(opolitul) Ungrovlahiei s-au găsit de mine cel mai jos arătat, în care din porunca preaosfinţii sale s-au trecut cele în nainte arătate. 1809. avgust 26. În zilele preablagocestivului împărat a toată Rosia Alexandru Pavlovici.*

Dionisie eclis(iarhul) mitr(opoliei) Un(grovlahiei)

Textul scris cu roşu este încadrat între două coloane, într-un chenar executat în peniţă, cu tuş negru, în partea superioară găsindu-se chipul lui Dumnezeu-Tatăl şi un porumbel care aminteşte de Sf. Duh. Sub acest portal se află semnătura lui Dionisie Eclisiarhul.

Pe verso-ul foii de titlu se află icoana Sfinţilor Împăraţi Constantin şi Elena (hramul catedralei mitropolitane, azi patriarhale), realizată cu tuş negru de către *Dimitrake Ierei ot s(fân)t(ul) Gheorghie cel Vechiu. 1773*

f.1-3ᵛ: *Predoslovie a Săbornecului adecă a pomenecului acestuia*[17]

În vremea când era anii din ceputul lumii (loc liber) *domnind bunul creştin Io Constantin V(oie)v(od)care au zidit şi au înălţat din temelie sfânta şi dumnezeiasca mitropolie din Bucureşti hramul Sfinţilor Împăraţi Constantin şi Elena şi într-acea vreme isprăvindu-o de zidit, i s-a întâmplat de s-au lipsit şi din domnie şi au rămas de dânsul numai biserica negrijită, goală făr de nici o podoabă şi înfrumuseţare şi cu nimic miluită. Şi era de(la) dânsul rămasă mănăstire proastă. Iar după aceia când au fost anii din începutul lumii 7108 iar de la naşterea Domnului nostru I(isu)s H(risto)s 1661, domnind bunul creştin Io Grigorie V(oie)v(od) fiind întru acea vreme arhiepiscop şi mitropolit a toată Ungrovlahia kir Ştefan, s-au făcut a fi mitropolie. Şi în vremea acestui preasfinţit părinte s-au fost tocmit ca un prea uşor şi prea prost pomenic sfintei biserici întru care să scria pravoslavnicii creştini după tocmeala şi obiceiul sfintei Biserici, precum au dat şi au lăsat singuri de D(umne)zeu văzătorii sfinţii apostoli şi purtătorii de D(umne)zeu sfinţii părinţi. Iar când au fost mai pe urmă în zilele bunului creştin şi prealuminatului domn a toată ţara Ungrovlahiei, Io Duka V(oie)v(od) când era anii din începutul lumii 7183 iar de la H(risto)s 1670 cu sfatul şi porunca şi blagoslovenia preasfinţitului nostru kir Varlaam arhiepiscopul şi mitropolitul a toată Ţara Ungrovlahiei s-au*

---

[16] În Biblioteca Reşedinţei Patriarhale se păstrează câteva hrisoave de la Radu cel Mare, traduse din slavonă în română, de către Dionisie.

[17] O reproducem în întregime, alături de cea a mitropolitului Varlaam, dat fiind ineditul lor. Celelalte pomelnice de la Mitropolia din Târgovişte, precum şi cel de la Bucureşti, publicat de Erbiceanu, conţin aceleaşi 2 predoslovii cu numele schimbate ale mitropoliţilor şi domnitorilor, ţinând seama de cei care se aflau atunci în funcţie.

prefăcut și s-au înnoit acest pomenec cu mai bună scrisoare și izvozeală pre carte noao spre mai frumoasă alcătuire și așezare. Și s-au scris într-acest sinodic adecă proscomisariu întăi toți cei mai denainte ce s-au aflat în cel vechiu pomenec domni și doamne și arhierei și boieri și jupânease. Drept aceia cade-să și altor pravoslavnici carii vor pohti și vor vrea să-și scrie numele lor la pomenecul acesta, să aibă a milui și a da sfintei beserici precum iaste obiceiul de un nume câte bani (...) sau alt dar îm protiva acestui prețu sau de multe nume cu sate cu moșii sau cu țigani sau cu mori sau cu vii și cu dobitoc să fie de hrana și ajutoriul celor ce slujăsc besericii și să roagă lui D(umne)zeu zioa și noaptea pentru iertarea păcatelor și îndreptarea vieții lor. Încă și cu alte înnoiri și înfrumusețări ori în ce chip sau cu alte scule de argint și cu odăjdii și altele în chipul acestora ce să cuvine a fi de treabă să vor nevoi pentru folosul sufletelor lor întru slava și mărirea puternicului și izbăvitoriului Domnului nostru I(isu) s H(risto)s. Iar acelora întru pomenire de veci. Și când ar fi niștine să să scrie să fie prin știința mitropolitului carele ar fi și cu blagoslovenia lui iar alt nimeni din eclisiarhi sau din alții cari vor fi slujitori besericii pentru prieteșugul sau rudenia sau într-alt chip cu vreun meșteșug să n-aibă voe nici să îndrăznească a scrie pe niștine sau să să scrie pe însuși, pre sine. Într-acest chip precum am zis fără blagoslovenie și fără știre pre taină.Iar de să va afla vreunul a îndrăzni de câte s-au zis și să poruncește mai sus unul ca aceluia să i să ia darul și să fie căzut și lipsit din sfânta rânduială și scos de la beserică cu rea urgie de va fi preot sau diacon iar de va fi mirean să-l afurisească și să-l gonească de la beserică și așa să aibă a să ținea acest ustav și această tocmeală care iaste dată și mare de la sfinții Părinți ai sfintei Beserici. Întru slava Tatălui și a Fiiului și a Duhului Sfânt. Amin

f.4-7ᵛ : *Altă predoslovie a pomenecului acestuia carea o au adus părintele Varlaam mitropolitul de la (..) cetate a Moscvei izvodit după pomenicile de acolo. Când au foat sfinția sa însuși în țara Moscvei. În zilele împăratului Alexie Mihailovici. Domnind într-acea vreme în Țara Rumânească Bunul creștin Radul V(oie)v(od) Leon. Când au fost cursul anilor dinceputul lumii 7175 (1667).*

Adevărată înștiințare adecă învățătură fu pusă înainte noao de sfinții apostoli și de sfinții părinți ai Legii vechi și ai darului celui nou arătat ca să facă pomeniri dupe cei morți zile 40. Și încă mai buna voe pentru sărăcie sau lipsa să să facă 3 zile pre7 ani în toate săptămânile iar de iaste poruncit oamenilor mireni pentru suflet a da milostenie mănăstirilor pentru cei vii sau pentru cei morți. Și ei din negrijă sau din necredință de aceasta nu socotesc și ca cum ar fi întru ponos nu cred Sfinta Scriptură și de al său suflet cu scara cea de mântuire nu vrură către D(o)mnul D(umne)zeu a să apropia de aceia vor da răspuns în cellalt veac înaintea feții nefățarnecului jude carele va să dea fiecăruia după lucrul lui. Încă și aceluia judecată adică osândă va sosi care părinților săi pomenire n-au făcut nici vecinilor lui. Și după moartea aceluia însuși pomenirea lui va peri. Așijderea sau în lăcuința sfântului loc adică în mănăstiri sau la beserici. Arhimandriții și egumenii sau protopopii și popii sau protodiaconii și diaconii sau ispravnicii și tot clirosul bisericesc carii slujesc la sfânta casă, hrănindu-se și luând milostenii pentru suflet și pentru dânșii, pre D(umne)zeu nu roagă sau negrija mănăstirii pentru sufletele cele pristăvite, parastas și liturghii nu slujesc marți, joi, sâmbătă sau pomenecul acesta pre toate dumenecile nu să va citi, de aceștia marele Ioan Zlataust zice: să fie spre dânșii greotate bisericească și la înfricoșata zi a judecății singuri ei nemiluiți vor fi. Drept aceasta bunilor creștini spre treaba besericii avuția voastră să dați spre pomenirea sufletelor voastre și sufletelor părinților voștri spre pomenire și spre ertare păcatelor. Că pre omul blând și darnec iubește D(umne)zeu. Și de lucrurile lui cele deșarte nu-și aduce aminte. Că așa zice Eclisiast:

cât sânt de frumoase milosteniile în vremea Scârbei, ca norii de ploae în vremea săcetii. Aceste cărți sfințitoare și folositoare de suflet întru care să scriseră cei ce vor să ajute sufletelor sale întru înfricoșata și marea zi a groaznicii și cutremuratei judecăți a lui H(risto)s și cu aceste cărți a să izbăvi de munca de veci și a să face părtași în ceata celor aleși carii au plăcut lui H(risto)s, cei ce-au pătimit pentru D(umne)zeu și au pătimit pentru împărăția cerească și pentru a sa mântuire. Pentru care luară cununa neputrejunii și fură moșteni împărăției cerești, pentru aceasta D(oa)mne D(umne)zeule cu rugăciunile Preacuratei Maicii tale și ale tuturor sfinților mă învredniceşte a fi moștean împărăției cerești și a mă îndulci nespusei tale luminişi bucuriei carii să scriseră cei ce iubesc sufletul său vrând a vedea cetatea cea de sus Ierusalimul, așteptând mila lui D(umne)zeu pohtind viața cu H(risto)s întru împărăția cerească care au gătit D(umne)zeu celor ce-l iubesc pre dânsul. Care n-au văzut nici urechea n-au auzit, nici la inima omului n-au întrat. Că cine va avea neam și rudenii și copii mici să le lase lor să facă pomeniri în urmă. Că de aceasta Marele Ioan Zlataust zice: de vor fi niscare copii furi sau tâlhari ca să piarză ei pomenirea părinților săi și vor fi pustii și fără pomenire iarăși și acelora pomeniri va peri în veci. Deci cine va plini acestea adică această poruncă a sfinților apostoli și a sfinților părinți ca să facă pomeniri după cei morți iată, dar acestora pomenire petrece în veci ale cărora nume sânt scrise în cartea aceasta până când va fi lumea și sfintele beserici. Pentru cari să aduce cea făr-de sânge jertvă toți pravoslavnicii creștini și până la sfârșitul lumii aceştia până când va veni judecătoriul cel drept H(risto)s D(umne)zeul nostru și va da fiecăruia după lucrul lui. Iar aceasta scriem voao turmei lui H(risto)s adică egumenilor și diaconilor că oricine dintru acei oameni cari sânt din turma voastră cu sărăcie sufletească petrecându să va pristăvi dintru această viață și veți zice căci n-au dat mai mult iată dar, pentru aceasta nu-l vom scrie la pomenec. Drept aceia dar, iată că nu sânteți păstori ci năimiți. Dar cum veți cuteza să ziceți înaintea lui D(umne)zeu la înfricoșata judecată: iată eu și pruncii miei, și rugăciunile ce sânteți datori n-ați făcut pentru sufletele lor. Sau oricine de va avea avuție și să va pristăvi iar besericii lui D(umne)zeu nu va da sau duhovnicului său, ci va lăsa neamului său celui trupesc și voi să răspundeți de păcatul acela ce au iubit de la aceia parte după cum zice D(o)mnul nostru I(isu)s H(risto)s:că cel ce seamănă în trup, din trup va secera putrejune, cel ce seamănă în suflet, de la suflet va secera viața de veci. Iar tu păstoriule al cuvântătoarelor oi cu de-adinsul să aibi grijă de sufletele lor.Ca să zic cu îndrăznire înaintea lui D(umne)zeu: iată eu și pruncii miei. Și de va avea cineva la d(umne)zeiasca slujbă lene sau nepurtare de grijă, de nu va pomeni dumineca pre cei ce sânt scriși în cartea aceasta, însuși el nepomenit va fi înaintea lui D(umne)zeu. După cum zice D(o)mnul nostru I(isu)s H(risto)s: cu ce măsură veți măsura ce aceia să va măsura voao. Adecă cu dreaptă judecata lui D(umne)zeu. Deci de va începe cinevaşi a să va pristăvi dintru această lume având fămee sau copii sau frați sau prieteni sau nepoți sau iar care iaste credincios bărbat pohtind cele sufletești și acelora să cade avirile cele de rămășiță a spune și a da cinstitelor mănăstiri spre tocmire. Și sfintelor d(umne)zeiești beserici spre așăzare și înfrumusețare. Iar sufletele lor să le scrie în pomenecul acei beserici, iar după aceia și diaconilor și altor poslușnici ai besericii să cade a da că așa scrie sfântul apostol Pavel dascălul a toată lumea, zicând: cei ce slujesc oltariului din oltariu să mănânce iar cei ce slujesc beserica să mănânce. Iar altele ce sânt avuții de prisosință să cade săracilor fraților lui D(umne)zeu pune. Și însutit va lua și viața de veci va moșteni. O amar celor ce viețuiesc aici iar de sine și de sufletele sale nu-și aduc aminte. Pradă fac, sile, obidesc pre alții și strâng cu nedreptate și întru viața lor, besericii lui D(umne)zeu nu dau, nici slugilor besericii nici săracilor nici pre golul îmbracă nici pre bolnav cercetează și eșind din lumea aceasta poruncește a-l îndrepta iar oamenii lor într-acest chip ca și el prădători

şi nemilostivi şi el să bucură de acea strânsoare nedreaptă şi rea. Aşa socotind în minte că prietenul sau vecinul mieu el singur n-au împărţit în viaţa lui dar ştie de unde ie luată, din dreptate sau din nedreptate. Eu nu ştiu cui şi căruia să împarţ deci în gând ca acesta fiind întru acea vreme cade spre el îngerul satanii care iaste rădăcina iubirii de argint şi învăţând pre el zice: o bune omule, aceasta ţie D(umne)zeu ţi-a dat pentru ale tale bune fapte stăpâneşte, bea şi mănâncă şi hrăneşte copiii ca să moştenească în urma ta şi ei în urma vieţii tale vor împărţi Iar el de minte becisnecul primind în inima sa înşălăciunea drăcească bucuros fu şi începu a stăpâni şi după aceia trăind mulţi ani întru băutură şi mâncare fără măsură, şi aşa eşind dintru această lume. Porunceşte muerii şi feciorilor fără îndoire să împarţă ale sale şi cele streine iar muerea rămânând în urma bărbatului său începu a socoti cu copiii zicând aşa: fetii miei, iată ce au socotit fără omenie părintele vostru şi al mieu bărbat au poruncit avuţiei lui şi ale mele săracilor şi besericii lui D(umne)zeu a împărţi iar pre mine şi pre voi lasă săraci. Adevărat nu e bun graiul acesta al bărbatului mieu. Iar cu acel gând sufletul lor în iad sânt muncite. Iar copiii în sărăcie şi în lipsă cum zice Eclisiast: pomenirea acelora cu sunet peri şi Luca evanghelistul zice de aceştia carii să îmbogăţesc făr de minte. Pentru aceasta îi va arunca pe ei D(umne)zeu în minte ne potrebnică a face cele ce nu să cad. Tit apostol scrie întru ale sale poslanii zicând: fraţilor să nu uitaţi în urma voastră cele ce aţi făgăduit lui D(umne)zeu şi sfinţilor. Pentru că acela aşa ca focul va arde ale tale cele lumeşti şi în ispite duce. Şi după moarte te dă muncii care nu are sfârşit.

ff. 8-10: *Izvodire a punerii sfântului agneţ: Sfântul discos şi ceturile sfinţilor*

f. 10^{v}: *liberă*

ff. 11-13^{r}: *Aicea să pomenesc mitropoliţii Ţării Româneşti*

f. 13^{v}: *liberă*

f. 14: *Aicea să pomenesc preoţii i preotesele lor şi toţi pravoslavnicii creştini*

f. 14^{v}: *Pomenecul dumnealui Co(n)stantin log(ofă)t Bucşanul sin Vintilă v(e)l ban*

f. 15: *Pomenecul lui Istrate Urdoreanul*[18]

ff. 15^{v}, 17^{v}, 18^{r-v} *albe*

ff. 19-21^{r}: *Aicea să pomenesc Domnii Ţării şi Doamnele şi fiii lor*

ff. 21^{v}, 22, 23 *albe*

f. 24: *Aicea să pomenesc arhimandriţii şi egumenii, ieromonasii, diaconii şi alţi călugări şi călugăriţe*

f. 24^{v}: *Pom(eni)c(ul) dumnealui stolnic(ului) Ioan Cândea au dat danie moşia Petrenii*

f. 25: *Cantacuzineştii*
Creţuleştii

ff. 25^{v}, 26 *albe*

f. 27: *Aicea să pomenesc boierii cei mari şi jupânesele lor şi fiii lor*

f. 27^{v}: *Pomenecul dumnealui jupân Pană Negoescul biv v(e)l log(ofăt)*

f. 31: *Cei vii*

- *Pomenecul boierilor de la Balaci adecă al Bălăcenilor care s(unt) îngropaţi aicea în mitropolie*[19]*; Cei vii.., Morţii..*

f. 33: *Pomenecul lui Iordache Creţulescu v(e)l dvor(ni)c*

f. 33^{v}: *Pomenecul răposatului Matei Pădure*

---

[18] Numele se continuă şi între filele albe până la f. 19, dar, probabil, nu sunt ale membrilor familiei lui Istrate Urdoreanul ci ale creştinilor donatori, aşa cum indică titlul generic de la f. 14.

[19] După numele Balaci, Dionisie a adăugat restul explicaţiei.

- *Pomenecul Doiceştilor*
- *Pomenecul dascălului Gheorghie Trapezundie*

f. 35: *Pomenecul lui jupan Ioan 7269.<1761> sept(embrie) 10. Morţi*

- *Pomenecul dumnealui Sandul biv v(e)l Căp(i)t(an) Zalefeci*

f. 35^{v}: *Pomenecul popii Mihalcea*

- *Pomenecul lui Petre abagiul*

f. 36: *Pomenecul răposatului Toma pitar*

- *Pomenecul Irinei ce au dat danie moşia Mereşan sud Tel(eorman)*
- *Pomenecul vist(iernicului) Matei Ruset*
- *Pomenecul Tudorii*
- *Pomenecul lui Neculae vel ceauş za spat(ar)*
- *Pomenecul dumnealui Gheorghiţă boltaş*
- *Pomenecul răposatului Vasile căp(i)t(an) ot mah(alaua) Răzvanului*
- *Pomenecul pah(arnicului) Gheorghie feciorul lui Ioan căp(i) t(an) de la Cerneţi*
- *Pomenecul răposatului Marin abagiu*
- *Pomenecul răposatei Anii mon(a)h(ia)*

f. 37: *Pomenecul stegarului Dimii*[20] *de la Târgovişte*

- *Pomenecul lui Pantelei*[21] *mos.*

f. 37^{v}: *Pomenecul popii Ioan ot Băduleşti sud Vlaş(ca)*

f. 38: *Pomenecul dum(nealui) Badea pah(arnicul) ....e frate lui dum(nealui) Barbul*

ff. 39^{v}-40: *Pomenecul preaosfinţii sale părintelui mitropolitului Dositei Ioannitis 1809, sept(embrie) 10.*

f. 40^{v}: *Pomenecul răp(o)s(atului) ieromonah Metodie ce s-au săvârşit la leat 1808 dechemb(rie) 17 şi s-au îngropat drept fereastra oltari(u)lui de la proscomidie*

ff. 41, 42 *albe*

f. 43: *Pomenecul dumne(alui) Vor(nicului) Constantin Bălăcean(u) ce s-au scris aicea la leat 1810 ghen(a)r*

Pomelnicul mitropoliei Ungrovlahiei, păstrat în Biblioteca Sfântului Sinod nu a mai fost publicat niciodată. El se constituie ca o adevărată cronică a celor mai importante acte de generozitate şi pietate, ale celor mai reprezentativi intelectuali ai Ţării Româneşti, din ultimele secole. El are meritul de a consemna date istorice, evenimente, prin ochiul ieromonahului istoric, Dionisie Eclisiarhul, informaţii care azi nu se mai regăsesc cu uşurinţă, multe fiind pierdute.

[20] Dima.

[21] Pandele.

Icoana hramului catedralei mitropolitane (patriarhale) din București,
aflată pe verso-ul foii de titlu a manuscrisului.



Fuentes eruditas y modelos descriptivos en el Lapidario de Jacques de Vitry

Profesor univ. dr. Mianda CIOBA
Facultatea de Limbi şi Literaturi Străine
Universitatea din Bucureşti
m.cioba@upcmail.ro

Résumé

L'étude suivante décrit le contenu du lapidaire inclus dans la *Historia Orientalis* de Jacques de Vitry, dans sa version castillane (B. N. de Madrid - Ms. 684), *Estoria de Gerusalen abreuiada*, et les relations que le texte établit avec les sources érudites les plus prestigieuses pour ce qui est la connaissance, au XIII[ème] siècle, des gemmes et des minéraux : le Livre XVI des *Étimologies* de Saint Isidore de Séville, *De Imagine Mundi* de Honorius Augustodunensis et le traité en vers *Liber de Gemmis* de Marbode de Rennes. On constate ainsi, dans le contexte du savoir naturel cultive par les rois castillans Alphonse X et Sanche IV, à coté des lapidaires astrologiques d'origine arabe et des recensions directes de la matière de Saint Isidore, l'existence d'une troisième typologie textuelle qui synthétise et unifie les sources mentionnées, produisant une variante chrétienne et moralisée de la tradition érudite du lapidaire.

Mots-clés : encyclopédie médiévale, lapidaire, savoir naturel, source érudite, Jacques de Vitry, Saint Isidore de Séville, Honorius Augustodunensis, Marbode de Rennes.

La materia lapidaria ocupa un lugar destacado en las enciclopedias del siglo XIII, época de plenitud del didactismo religioso y profano medieval. Pero los tratados sobre las piedras no se apoyan, como se da el caso con los bestiarios, en un antecedente textual que se pudiese comparar, respecto a la autoridad y extensión, con el Libro del Génesis, al que añadiríamos la gran tradición de los comentarios bíblicos y de los *physiologi* cristianos. Los tratados medievales *de bestiis* vistos en su aspecto histórico-textual ofrecen el panorama de una evolución casi lineal y acumulativa, en que los modelos antiguos no vienen nunca abandonados o desvirtuados por completo. Asimismo, se señalan pocos casos de cambio repentino de los modelos descriptivos básicos, y a pesar de la abundancia de los materiales conservados, los bestiarios ofrecen la imagen de un conjunto más bien homogéneo y conservador.

Por el contrario, en cuanto a la materia lapidaria, asistimos desde épocas bastante remotas a sorprendentes reajustes y síncopas en la estrategia del recurrir a las fuentes y en la transmisión del material. Se trata de "textos de una curiosa tradición, (...) casi siempre compilaciones de otros anteriores, /dentro de la que/ cada uno de los textos enriquece a su predecesor /produciendo/ constantes entrecruzamientos. Por ello, la tradición lapidaria es un tanto laberíntica y enmarañada"[1]. Una posible explicación consiste en la posición que ocupa dicha materia en relación con los saberes autorizados o con el horizonte de doctrina que reglamenta los conocimientos específicos sobre determinados dominios del mundo natural: "Lapidaries have an important function in a world that is infused with the purpose of teaching one how to live as a microcosm in tune with the macrocosm, where from the smallest stone to the grand motions of the celestial bodies it is the grand design of the cosmos to explain through

[1] C. CALVO DELCÁN (ed.), *Opiano. De la caza. De la pesca. Lapidario órfico*, Madrid, Gredos, 1990, p. 350.

correspondences the divine purposefulness. While the essential content of lapidaries remains largely pagan, its reception in Christian medieval world is assured through the addition of Christian rituals and symbols (…). In their mixture of science and magic, lapidaries demonstrate the alterity of the approaches [to the world] in the Middle Ages"[2].

Nos anticiparíamos, pues, en señalar, como punto de partida, que la dinámica de los lapidarios y su propensión a asimilar y a sumar modelos aparentemente contradictorios se deben precisamente a los continuos esfuerzos de acomodamiento de su contenido, sobre todo en algunos de los aspectos irreductibles a la preceptiva epistemológica de raíz cristiana. Sería quizás esta misma la luz más apropiada que se debería proyectar sobre el hecho evidente de que en el mismo siglo XIII castellano, un momento de auge del interés por las materias enciclopédicas, coexisten lapidarios tan irreconciliables desde el punto de vista de su significado y propósitos, como el lapidario mágico-astrológico de Alfonso X el Sabio, lapidarios postisidorianos y lapidarios del tipo que se atribuye a Juan de Mandevilla a principios del siglo XV, muy coincidentes, éstos últimos, con los lapidarios cristianos franceses que los preceden con algunos centenares de años[3]. En lo que sigue, proponemos una perspectiva sintética sobre los principales modelos descriptivos de la materia lapidaria y sobre su sucesión cronológica, para llegar a la descripción de un lapidario que forma parte de la *Historia Orientalis* de Jacques de Vitry, arzobispo de Acre, predicador de la quinta cruzada e historiador de las cruzadas anteriores; se trata de una obra traducida al castellano, con toda probabilidad, en el marco de las cancillería regia de Sancho IV o de Fernando IV, y en el contexto de la intensificación de los debates técnicos sobre la recuperación de Tierra Santa después de la caída de Acre[4].

I. Inventario y etimología: el modelo isidoriano

Sería difícil encontrar un solo tratado enciclopédico medieval que no invocase la fuente isidoriana. Las *Etymologiae* de San Isidoro de Sevilla son en la práctica unos enormes inventarios *ad restauranda antiquorum monumenta* cuya meta fundamental es la de preservar la tradición científica y la autoridad de las fuentes eruditas. Se viene estableciendo de este modo una pauta discursiva, una retórica específica, al tiempo que se prepara la difusión de la mayoría de los conocimientos sobre el mundo natural utilizados en el Occidente cristiano hasta el Renacimiento.

En la obra isidoriana las materias del saber humano, detalladamente rotulados en conformidad con la experiencia que el mundo antiguo había adquirido con respecto a la variedad del objeto epistemológico, comparten una imperturbable identidad de método descriptivo y de oportunidades expresivas. Desde las técnicas de levantar un edificio, o de labrar la tierra, hasta la caracterización de las edades del mundo y el panorama de las creencias religiosas, el único procedimiento constitutivo es la paciente recopilación de fuentes e informaciones

---

[2] Rosmarie T. MOREWEDGE, "Lapidaries", in Albrecht Classen (ed.), *Handbook of Medieval Studies*, 3 t., Berlin – New York (De Gruyter), 2010, pp. 1845-1862 (p. 1845).

[3] Utilizamos el término 'postisidoriano' para indicar la sobrevivencia, sin modificaciones significativas, del inventario mineralógico y de los recursos descriptivos isidorianos en *Semejança del mundo, Poridat de poridades* y en *Libro de Alexandre*. En cuanto a los lapidarios cristianos, v. Léon BAISIER, *The* ***Lapidaire Chrétien****. Its composition, its influences, its sources*, The Catholic University of America, Washington D.C., 1939; y Léopold PANNIER y Gaston PARIS, *Les Lapidaires français du Moyen Âge*, Paris, Vieweg, 1889.

[4] Mianda CIOBA, ***Historia Orientalis*** *de Jacques de Vitry. La traducción castellana existente en el ms. 684 de la B. N. de Madrid. Edición crítica*, 2 t., București, Ed. Universității din București, 2001.

que, desprovistas de su identidad retórica inicial (véase el caso de las extensas citas de poetas bucólicos latinos), vienen neutralizadas, descontextualizadas, con el propósito constante de reducir la diversidad del mundo a un sistema de significados lingüísticos situado en el origen canónico de todas las cosas. El conjunto está regido por la necesidad fundamental de atribuir un nombre a los elementos del universo visible, con el fin de aprehender su contenido cognoscible y de transferirlo a la edad del Nuevo Imperio[5].

El programa de las *Etimologías* no constituye una novedad absoluta. Redactada a partir de modelos preexistentes (un posible punto de partida sería la enciclopedia de Varro o la perdida *Prata* de Suetonio), o bien estructurada por la conjunción de varios cuadernos de excerpta, la obra del arzobispo de Sevilla conecta con el propósito y con la técnica básica de varios autores latinos, entre los cuales el más importante, Plinio el Viejo, cuya *Historia Natural* es posible que San Isidoro no haya conocido directamente en toda su extensión. En la carta-prólogo dedicada a Vespasiano, Plinio insiste en la importancia de la tarea de nombrar los elementos del universo material en su totalidad, y, si fuera posible, en todos los idiomas conocidos, marcando de este modo la amplitud de su labor personal, por encima de la acostumbrada protesta de modestia: "*...rerum natura hoc est vita narratur, et hec sordidissima sui parte ut plurimarum rerum, aut rusticis vocabulis, aut externis immo barbaris etiam cum honoris praefatione ponendis*"[6]. Conocer el mundo significa, por tanto, moverse en la horizontal sintagmática de una realidad en que la atribución de nombres es la operación suficiente para conectar con la verdad, y en que la verdad no es comprobación sistemática, sino extensión erudita.

Este mismo mecanismo reflexivo que reúne descripción y etimología viene puesto en práctica por San Isidoro en su tratado mineralógico:

> De entre todas las piedras verdes la que detenta la primacia es la esmeralda que los antiguos colocaban en el tercer lugar, después de las perlas y de la perla-unión (*post margaritas et uniones*). Recibe el nombre de '*smaragdus*' por su extraordinario color verde, pues todo lo que es demasiado verde se denomina *amarus*. Ninguna gema ni hierba alguna posee un verde tan intenso como ella; (...). Ninguna piedra preciosa produce a quienes tallan gemas un descanso más grato a los ojos. Cuando tienen su forma lisa, reflejan las imágenes como un espejo. Precisamente el césar Nerón contemplaba en una esmeralda los combates de gladiadores. Doce son las clases de esmeraldas. Pero las más famosas son las escíticas (...). Todas las demás se encuentran en las minas de cobre, y no son puras, pues siempre tienen manchas de cobre, plomo, filamento o sal. La pureza y el verdor de la esmeralda, aunque de ello les dota la naturaleza, se resalta sobremanera con el aceite". (XVI, 7, 1-2)
>
> El zafiro es de color cerúleo mezclado con púrpura y tiene esparcido polvo de oro. Los medos lo consideran la gema más valiosa, a pesar de que nunca tiene brillo". (XVI, 9, 2)
>
> "*Iaspis* (jaspe) es denominación griega que en latín se traduce como 'gema verde. En efecto, 'ias' significa verde, y 'pinasin', gema. Es bastante parecida a la esmeralda, pero de un color más grosero. Hay dicisiete especies de jaspe". (XVI, 7, 8)
>
> "El *lyncurius* (lincurio) se llama así porque se forma con la orina del lince endurecida con el paso del tiempo. Al igual que el ámbar, es amarillento y atrae las hojas que se encuentran cerca de él" (XVI, 8, 8)[7].

---

[5] J. OROZ RETA y M. A. MARCOS CASQUERO (eds.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, Madrid, Ed. Católica, BAC, 1989, t. I, pp. 147-156; J. FONTAINE, *Isidore de Séville. Traité de la Nature*, Bordeaux, 1960, pp. 69-72.

[6] PLINIO, *Historia Natural* (Prólogo de Gayo Segundo Plinio a Vespasiano, su emperador...), Madrid, Gredos, 1995, I, p. 12.

[7] Citamos según la edición de J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero.

La anterior es una selección integrada por la primera parte de la glosa que se le dedica en el tratado isidoriano a cada una de las piedras, conteniendo, por lo general, la exposición de las propiedades físicas, clasificación y lugares de procedencia. La segunda parte de la glosa atiende lo que la Edad Media llamaría, con un término genérico, las virtudes de las piedras. Aquí se reúnen varios detalles sobre las propiedades terapéuticas de las mismas, sobre influencias benignas o malignas, producidas en conformidad con el estado atmosférico, con la sucesión de los días y de las noches, y no en último lugar, relatos concerniendo los poderes ocultos de los minerales que los magos utilizan para conocer el futuro y para intervenir en el desarrollo de los acontecimientos[8]. Frente a la profusión de detalles sobrenaturales que ofrece la segunda mitad de varias glosas, el autor adopta una actitud flexible: hay ciertos detalles que, por su parte, no se atrevería a certificar, pero que, sin embargo, va refiriendo, por la simple razón de que la autoridad de la fuente utilizada lo convierte en depositario comprometido con la difusión de su contenido:

> A las mujeres que están amamantando les fecunda los pechos cuando la llevan colgada. Dicen que produce saliva a los niños. (...) En la boca se deshace y, según cuentan, hace perder la memoria" (XVI, 10, 4 - la galactita).
>
> Dicen que sirve para presagiar las señales de tranquilidad o de tempestad del mar (XVI,10, 8 - la cinaedia).

Asimismo, se toleran, e incluso vienen presentadas con cierto entusiasmo persuasorio, varios detalles sobre la capacidad de curar de las piedras y sobre su asombrosa versatilidad física:

> En estado incandescente hace huir a las serpientes, delata a los endemoniados, señala la existencia de la virginidad. (...) Se enciende con el agua y con el aceite se apaga" (XVI, 4, 3 - el gagates).

En cambio se rechazan rotundamente, tachándose de supersticiosas, las informaciones sobre el uso que la magia hace de las piedras para dominar el futuro e intervenir en el mecanismo de la gracia divina:

> En la heliotropia tenemos un ejemplo evidentísimo de la desvergüenza de los magos, pues aseguran que los que porten esta piedra unida a cierta hierba, y pronuncien ciertos conjuros se vulven invisibles" (XVI, 7, 12).
>
> Pretenden algunas personas que el jaspe sirve de talismán y tutela a quien lo porta, pero creer esto no es fe, sino superstición" (XVI, 7, 8).

Las incisiones que podrían operarse en el corpus mineralógico de las *Etimologías* avalan la existencia de algunas características tendenciales que funcionan en el trasfondo de la acumulación de informaciones, como procedimiento básico: a). a través de una sutil retórica de la disyunción, la *refutatio* cristiana de San Isidoro se dirige prevalentemente en contra de las prácticas supersticiosas de origen pagano, y menos en contra del error en el pensamiento, de los que van descaminados en la comprensión de los fenómenos, o bien de los que carecen de instrucción dogmática; b). la manera perentoria de intervenir en el sosegado ritmo del discurso descriptivo, para imponerle los marcos de la primera persona, es una señal de que el autor se hace eco de unas necesidades de índole pragmática que particularizan el momento histórico de la redacción, otorgándole al texto un rasgo de actualidad inmediata; c). el jerarca visigodo

---

[8] El lapidario isidoriano no refiere detalles significativos sobre el sincretismo mágico entre las piedras y el movimiento de los planetas. Lo hacen, sin embargo, otros textos suyos, como el tratado *De Natura Rerum*, en el que el patrocinio del rey Sisebuto parece invitarle al autor a un discurso de carácter personalizado, por encima del condicionamiento de las fuentes y del dogma.

adopta una modalidad circunstancial de subsanar el problema candente de la observancia del dogma. Sus comentarios marginales pueden parecer tímidos y superficiales en comparación con el beneficio que sacaría si decidiera imponer criterios doctrinales en la selección de las fuentes, o bien, operar ajustamientos en el interior de la materia, lo que, obviamente, nunca hace[9].

El examen de estas tendencias, además de añadir detalles interesantes a lo que podríamos llamar la estrategia del inventario isidoriano, establece, a nuestro modo de ver, un sistema dinámico de vías de comunicación con su posteridad.

II. El modelo honoriano

El conocido tratado de Honorius Augustodunensis, redactado en las primeras décadas del siglo XII, contemporáneo de varias tendencias que iban a sellar la fórmula del discurso enciclopédico medieval, se mantiene prácticamente al margen de las evoluciones sensibles producidas por la reconversión radical del conjunto de informaciones sobre el universo y su estructuración, a raíz de la asimilación del material médico astrológico de procedencia oriental. Al mismo tiempo, *De Imagine Mundi*[10] es efectivamente la primera enciclopedia, que procediendo, no obstante, del modelo isidoriano, opera un distanciamiento de tipo estructural con respecto al mismo; el cambio se refleja en la relación de naturaleza peculiar que establecen las partes del tratado entre sí, apuntando hacia una nueva cohesión, la de una *formula universalis,* (*Epistola Honorii ad Christiani de eodem*, PL CLXXII, 119-120), y al mismo tiempo la de un modelo específico de estructuración de los conocimientos. Pero el contenido de informaciones y datos puntuales, como también la estrategia descriptiva, no sufren modificaciones significativas; la enciclopedia honoriana se mantiene, a grandes rasgos, dentro del mismo sistema de metas pragmáticas y finalidades edificantes asumido por el discurso oficial de la institución eclesiástica, y desde este punto de vista la autoridad del material isidoriano sigue siendo indiscutible[11]. El examen de las variantes que pone de manifiesto una sorprendente serie de interpolaciones de procedencia, la mayoría de las veces, desconocida induce, sin embargo, a considerar que el modelo de las *Etimologías* tiende a convertirse en un perímetro de acumulaciones y asociaciones de materiales diversos, reflejando la ampliación progresiva del dominio.

La característica más importante del texto honoriano consiste en la ubicación de las materias tópicas de filosofía natural (geografía, hidrografía, geografía humana, botánica, zoología, etc.) bajo el signo unificador de la historia universal[12], a través de un tratado computístico y de un epítome bíblico *ab initio peccati hominis* hasta el Imperio Germánico, sucesor de Roma[13]. Las piedras pasan a formar parte de una estrategia especulativa que resume la representación del mundo creado, con la exposición sistemática de las secuencias temporales que describen el paso desde la expresión de la voluntad divina a través de las formas creadas

---

[9] En este sentido, v. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, Paris, 1959, t. II, pp. 503-540.

[10] HONORII AUGUSTODUNENSIS, *De Imagine Mundi Libri tres*, PL, 172, cols 115-188.

[11] Fr. J. TALAVERA ESTESA, „Metodología científica en el siglo XIII", en *Analecta Malacitana*, II, Málaga, 1979, pp. 71-92.

[12] B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Ed. Aubier (Coll. Historique), 1980, pp. 164-182.

[13] Valerie I. J. FLINT, *Ideas in the Medieval West. Texts and their Contexts*, London, New York Univ. Press, 1991 (*World History in the early twelfth century: the* ***Imago Mundi*** *of Honorius Augustodunensis*), p. 213; el estudio produce gran número de ejemplos de utilización sobre la adición de materiales historiográficos a los recuadros geográficos y computísticos, entre otros el de Anselmo de Laon, Mariano Escoto y Hugo de St. Victor.

hacia los aspectos de la responsabilidad humana que se ha hecho cargo del mundo a través del tiempo. Por tanto, las encontraremos en circunstancias distintas a las prefijadas por el modelo taxonómico isidoriano, en capítulos dedicados a las recensiones *de mirabilia,* junto a las descripciones de monstruos, de seres prodigiosos, o incluso en síntesis de historia bíblica. El Libro III de la IM, con su insistencia en la idea de la vulnerabilidad humana frente al pecado y en la relación entre conocimiento histórico y ética cristiana, según modelos ilustres como el orosiano o el de Eusebio de Cesárea, a lo que se añade un interesante conjunto de materiales legendarios y apócrifos (el entierro de Adán, los milagros asociados con la Natividad, las apariciones y curaciones milagrosas), demuestra, en la opinión de V. I. Flint, que su autor viene subordinando al concepto de la historia la variedad de los detalles descriptivos, y justificando su comparecencia en el conjunto edificante de la obra. Para este fin, emplea procedimientos comparables a los de los enciclopedistas carolingios que utilizaban la idea de sana doctrina o los estudios de cómputo, para legitimar posibles deslices de la argumentación hacia las zonas de la superstición o de la herejía.[14]

El corolario histórico cristiano en que Honorio apoya la búsqueda de una fórmula del universo tiene al mismo tiempo la vocación de hacer más flexible la relación del compilador con el material que le suministran las fuentes. El Libro I, que explaya las materias obligadas del enciclopedismo medieval, pasa por varias etapas de reelaboración que van añadiendo a una selección inicial muy rigurosamente certificados por la doctrina detalles cada vez más atrevidos. La serie de variantes internas se perfila a partir de una sustancial pesquisa dentro del corpus isidoriano y pliniano, con algunos acentos y soluciones interpretativas procedentes de los textos agustinianos. Preocupado, igual que San Agustín, por el exceso de atributos supersticiosos, Honorio decide suprimir la frase con que Plinio (XXXVII, 61) y San Isidoro (XVI,13, 2-3) atribuyen a la piedra 'adamante' (*adamans*) el poder de alejar al hombre de sus temores oscuros y de protegerlo en contra de los maleficios. Asimismo, después de seleccionar, en una primera variante[15], la glosa isidoriana dedicada al 'magnete' (*magnes*) (XVI, 4, 1-2), le añade, a raíz de un intento de armonización de las informaciones de significado simbólico análogo (la fuerza), que deberían apoyar conjuntamente la veracidad global de los alegatos, una frase que resume la descripción del apartado XVI, 13, 2-3 de las *Etimologías* sobre el 'adamante' (diamante):

> India quoque magnetem lapidem gignit, qui ferum rapit, adamantem etiam, qui non nisi hircino sanguine frangi poterit. (IM, Libr. I, 13, rec. de 1123)[16].

---

[14] *Ibidem*, pp. 231-232: "The Bible, especially the historical books (...) were valuable assistants in the cause. The writing of history, especially the history of the fall, gave a further strength. If astrology and magic were ways of foretelling the future in such a way as to uphold its submission to the stars and dreams and particular natural objects, the writing of Christian history was a way of recounting the past in such a way as to hope to submit that future to the control of Christian man".

[15] Valerie I. J. FLINT, "The place and purpose of the works of Honorius Augustodunensis", en *Revue bénédictine*, 87, 1977, pp. 123-124 (anexo). La autora habla de la existencia, a lo largo del siglo XII, de 39 manuscritos y copias completas e incompletas, asimismo, de 3 recensiones sucesivas redactadas entre 1110 y 1133. Una situación interesante es la del lapidario contenido en los apartados 206-238 de la *Semejança del mundo* (*ed. cit.*) una traducción castellana de la *Imago Mundi* realizada hacia 1222. El editor del texto español considera que, para este fragmento el traductor vuelve varias veces a la fuente isidoriana, descartando la recensión personal de Honorius. Podría, sin embargo, tratarse de una selección inicial desconocida, que el mismo Honorius realiza exclusivamente en base a las *Etim.*, XVI, 4.

[16] La descripción del diamante en la inmediata proximidad de la piedra imán le pertenece a SAN AGUSTÍN (*De Civit. Dei*, XXI, 4: *Adamantem lapidem multi apud nos…* etc.) y se basa igualmente en su experiencia directa, evocada por San Isidoro, como en probables lecturas enciclopédicas. El procedimiento revela asimismo el mecanismo de la memoria implicado en la actualización de las informaciones a raíz de las similitudes o de las oposiciones que se establecen al interior de las mismas.

Descartada, asimismo, en la primera selección, viene añadida ulteriormente la propiedad de la pirita de quemar la mano que la aprieta, virtud curiosa, siempre presentada en conexión con la no menos interesante de la selenita cuyo claror crece y descrece en conformidad con las fases de la luna:

> Persida lapidem pyrrhitem mittit, qui manum prementis urit, et sinelitem cuyus candor cum luna crescit et deficit. (IM, Libr. I, 14)

Evidentemente, el elemento unificador de la descripción es el origen común de las dos piedras (el Golfo Pérsico), y en este sentido, el modelo dominante podría ser el tan frecuentemente invocado texto de Solino, *Collectanea Rerum Memorabilium*[17], que describe las piedras por áreas geográficas[18]. Pero el elemento que relaciona en profundidad las dos descripciones es la vida intrínseca de dichas gemas, su capacidad de manifestar características próximas a las entidades orgánicas, una idea muy conforme a la proyección mental fabulosa de la época, que, continuando la tradición de la piedra macho y hembra de los *physiologi*, transpone en lienzos y tapices la transformación de las piedras en seres antropomorfos. De procedencia también isidoriana, es la interpolación que concierne el 'abestro de Arcadia' "*qui semel accesus extingui non potest*" (Libr. I, 27) y que originariamente pertenece a dos glosas distintas, en una relación que llamaríamos de progresión (*Etim.* XVI, 4, 4 - asbestos y XVI, 4, 19 - amiantos). Con la misma estrategia que persigue la argumentación basada en las virtudes profundas y corresonantes de los elementos, en la misma escolia I, 27 interviene un detalle sobre la fuente de Epiro: *In Epiro est fons in quo faces accesae extinguuntur, et interum extinctae accedutur*. De forma evidente el clérigo de Autun actúa compaginando contenidos distintos y acumulando detalles que van cambiando la configuración inicial del material; la operación sacrifica el rigor discriminativo del inventario, pero tiene la ventaja de reforzar el significado místico del conjunto. En proporciones reducidas, esta misma tendencia se percibe incluso en la obra de San Isidoro, siempre partiendo desde un criterio etimológico e isomórfico (véase la descripción del sardonix - XVI, 8, 4 que "participa del brillo del ónice y también del sardio"). Sin embargo, en la *IM* la maniobra transgrede los límites del marco erudito, que, por su naturaleza, impone una percepción más bien positiva y material, tratándose en este caso de una acumulación de detalles destinada a cambiar el nivel de la lectura del significado y a prepararlo para una apertura simbólica.

Al estudiar el inventario de piedras mencionadas por el manuscrito atribuido a Honorio *De Septem Lapidibus,* V. I. J. Flint señala que en cierta medida, la técnica es bastante parecida a la utilizada por la literatura de los milagros y por la proliferación de los anecdotarios de tipo *folk motives* en las vidas de santos. Varias recensiones del primer libro parecen haber asimilado, anteponiéndolas al material astrológico de los planetas y signos zodiacales (I, 68-140) numerosas glosas de piedras menos conocidas por los lapidarios cristianos, gagates, dionisia, etites, tratio, sirico, arabico, samio, menfitis, sarcófago, batracita, galatita, obiso, metrida, fingites, etc. Las primeras tres vienen recogidas en el lapidario de Marbodio (18, 25 y 58), las demás sólo aparecen en la variante castellana de la enciclopedia de Honorius, la *Semejança del mundo,* que reúne dichas piedras en los apartados 207-243, y que, por tanto, debe de haberse remontado a la recensión existente en *De Septem Lapidibus*. Son piedras originariamente isidorianas y / o plinianas, pero a diferencia de las fuentes mencionadas su descripción se detiene en el lugar de procedencia y en las virtudes maravillosas y descartando cualquier otra característica o elemento que podría prestarse a un aprovechamiento didáctico-moral.

---

[17] Th. MOMMSEN (ed.), *C. Iulii Solini Collectanea Rerum Memorabilium*, Berlin, 1885, http://www.archive.org/stream/collectanearerum00soliuoft#page/n17/mode/2up.

[18] Fr. TALAVERA ESTESA, *Solino en el* **Liber de Natura Rerum** *de Tomás de Cantimpre,* Málaga, Secretariado de Publicaciones, 1986. La influencia de Solino en las enciclopedias anteriores al siglo XIII es, todavía, pura conjetura.

III. Los lapidarios cristianos

Nos hemos servido de este escueto trazado de la tradición lapidaria para puntualizar la circunstancia de la breve enciclopedia interpolada en la traducción castellana de la *Historia Orientalis* (Ms. BNM 684), redactada por Jacques de Vitry. El capítulo LXXXIX, *De las piedras preciosas* contiene el único lapidario castellano correspondiente a una tipología no erudita cristiana, conforme a la estructura de varios lapidarios franceses de la primera mitad del siglo XIII, relacionados en múltiples formas con la recensión lapidaria de Marbodio de Rennes. La traducción realizada, probablemente hacia finales del siglo XIII, inicios del XIV, señala el hecho de que su difusión pudo ser coetánea de la del lapidario mágico astrológico de Alfonso X, el tratado mineralógico autónomo de mayor prestigio en la Baja Edad Media peninsular. El capítulo sobre las piedras preciosas (*L*) del arzobispo de Acre ilustra plenamente el interregno tipológico de las enciclopedias del siglo XIII, caracterizado por una actitud selectiva y sintética aplicada a las fuentes, y asimismo, por la asombrosa combinación de las fuentes antiguas en que varios fragmentos de la mineralogía isidoriana, refundidos por enciclopedias tardías como la de Honorio, encuentran su eco en la ramificada tradición latina de Marbodio y en los lapidarios cristianos en romance. Básicamente el *L*, igual que los demás lapidarios de esta categoría, es materia de edificación didáctico-moral, pero sus metas se identifican con una distinta jerarquía de prioridades eclesiásticas, que visiblemente ha venido asimilando las nuevas estrategias de la predicación, más pendientes de los datos empáticos del discurso, cuya marcada adaptación a las normas del gusto público supone la valoración más atrevida de los atributos maravillosos de la realidad visible[19].

El texto de Jacques de Vitry señala entre sus fuentes privilegiadas a la gran enciclopedia isidoriana (fol. 189 v.a). El corpus enciclopédico en su integridad (los nueve capítulos) pone de evidencia la similitud con el contenido de las *Etimologías*. Sin embargo, son poco numerosos los casos en que los libros isidorianos son fuente directa, y aun menos numerosos los casos en que son fuente directa; la mayoría de las veces tratándose de la refundición de su material por la enciclopedia de Honorio o por el tratado *De Bestiis et aliis Rebus*.

El *L* propone como título una fórmula utilizada también por San Isidoro, pero únicamente a partir de XVI, 6, donde empieza en efecto el inventario de las piedras preciosas, y extiende dicho título a varios minerales, como el 'adamante' (diamante), el 'magnete, la 'gagates', la 'ethites' y el 'abestro', presentados en XVI, 4, (*De Lapidibus insignioribus)* que versa sobre las piedras relevantes. En el concepto de San Isidoro éstas serían las piedras que establecen una serie de compatibilidades sorprendentes con su propio contorno. La recensión del arzobispo de Acre reúne bajo el mismo rótulo tanto el atributo de la luz que particulariza a las piedras más raras y valiosas, como también un conjunto de virtudes ocultas reverberantes, sintetizadas en la capacidad maravillosa de curar las enfermedades del cuerpo y del alma.

El *L* realiza un inventario de 22 piedras y minerales cuyas características físicas remiten directamente al corpus isidoriano:

> "Es allí la esmeragda de color muy verde, cuyo cuerpo, como fuere muy llano e estendido, mustra la ymagen así como espejo /.../" (fol. 187 r.a)

Al examinar paralelamente las relaciones estructurales y las relaciones sustanciales con la fuente isidoriana notamos que las entradas acusan, sin embargo, sea una lectura excesivamente compendiada, sea la asimilación de contenidos descriptivos pertenecientes a apartados distintos

---

[19] M. de GANDILLAC, « Encyclopédies pré-médiévales et médiévales », en « Cahiers d'Histoire Mondiale », IX, 3, Neuchâtel, 1966, pp. 483-518.

del texto isidoriano, sea sencillamente la intervención de fuentes distintas. Así pues, respecto al topacio, el L afirma la capacidad similar de "rrepresentar en sí la imagen de los que lo miran" (fol. 187. r.b), y esto probablemente porque en el apartado XVI, 7, 11 San Isidoro lo compara con la esmeralda, de cuya familia formaría parte. El color de oro del que nos habla a continuación el *L*, que tampoco se menciona en la fuente, podría explicarse por la extrapolación de la frase isidoriana "nada hay que combine más alegremente con el oro" (*nihil jucundus aurum decens*) referente a la piedra callaica, que en las *Etim.* XVI es asimismo gema verde y variedad del topacio.

Pero lo que señala con mayor propiedad la distancia conceptual que mide entre el tratado erudito del arzobispo de Sevilla y el *L* es la parte final de la mayoría de las glosas. En general, San Isidoro añade a cada una de las piedras del apartado XVI, 4 una anécdota erudita, mientras que Jacques de Vitry prefiere invocar un material médico y espiritual que está por encima del propósito de la fuente isidoriana. En el comentario ulterior a la descripción de la esmeralda, el *L* empieza con una cita :

> /.../ e conforta e esfuerça los ojos de los veyentes, o al contrario, /.../ (fol 186 v.b).

para continuar con alegatos de procedencia ajena a la fuente:

> /.../ e contra el morbo caduco aprouecha, aun aprouecha para rrefrenar los mouimintos de la luxuria. (fol. 187 r.a)

El final de la glosa vuelve a restaurar el recurso a las *Etim.*:

> /.../ e enciendese su fortaleza si fuere lauada con vino e untada con olio de oliuas. (*ibid.*)

Si hasta este momento hemos podido encontrar explicaciones sobre el cambio producido a raíz del material isidoriano, existen varias glosas que no mantienen vínculo alguno con la fuente principal. Mientras que el arzobispo de Sevilla introduce el zafiro en la categoría de las gemas purpúreas, el recuadro del *L* tiene una configuración distinta:

> Es alli çafir semejante al color del çielo claro, enpero, quanto quier que sea puro, nunca en sí demuestra la ymagen como el espejo, e dizese que conforta e cria los mienbros de los que lo traen e amansa los atormeçimientos, el sudor quita e rresfria el ardor de dentro, sana las llagas, alinpia los ojos, quita los dolores de la fruente, melezina las enfermedades de la lengua. Aquesta piedra preçiosa usan en sus maleficios los nigrománticos. (fol. 187 r.b)

La descripción incongruente y la amplitud del material médico utilizado por el arzobispo de Acre conllevan a la conclusión de que el Libro XVI de San Isidoro actúa más bien como elemento de autoridad, mientras que la fuente principal del *L* debe de ser otra. Incluso las pocas glosas que parecen no tener otra fuente que la isidoriana (magnete, abestro, pirithes, gagates, ethites, y alectorio) son de hecho transcripciones al pie de la letra de las correspondientes descripciones recogidas en *De Imagine Mundi,* I. La enorme difusión del material isidoriano en los medios eclesiásticos extiende de forma abusiva la autoridad del arzobispo de Sevilla a refundiciones tardías de su obra que pudieron sumarse de una u otra forma a la herencia manuscrita isidoriana, aunque, en realidad, el material recogido perteneciera a autores y a épocas distintas.

A principios del siglo XIII el lapidario de mayor difusión era el largo poema en latín titulado *Liber de Gemmis* del arzobispo Marbodio de Rennes (1035 - 1123)[20] que se inspiraba en San Isidoro y en el Damigéron- Evax[21]. Las investigaciones de L. Baisier y de L. Pannier

---

[20] MARBODUS REDONENSIS, *Liber Lapidum..., PL*, CLXXI, cols. 1735-1770.

[21] Robert HALLEUX, J. SCHAMP et autres, *Les Lapidaires grecs – Lapidaire orphique, Kérygmes lapidaires d'Orphée, Socrate et Denis, Lapidaire nautique, Damigéron Evax*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

demuestran que el *Liber de Gemmis* es el punto en que se originan los así llamados lapidarios cristianos de lengua vernácula, cuyo mejor representante sería un texto en versos compuesto en el segundo cuarto del siglo XIII por un clérigo, probablemente un dominico, que bien podría ser Guillermo de Normandía, autor, igualmente, de uno de los más famosos bestiarios medievales[22]. Los 1554 octosílabos describen y analizan, con detalles de tonalidad a veces lírica, las piedras preciosas escriturales en el orden existente en la Vulgata, distribuyendo la materia en cinco secciones: 1. la enumeración de las doce piedras del Éxodo, 21: 18-20, que adornan el pectoral del Gran Sacerdote; 2. la descripción de la *natura* y 3. de la *sénéfiance* (significado místico-simbólico y moral) de cada una de las piedras en sendos recuadros; 4. las piedras "dont Sains Jehans parole en l'apochalypse", a partir del verso 1329, donde empieza el relato de la fundación del Paraíso celeste; 5. al diamante se le dedican los 30 versos finales con una estrategia descriptiva análoga.

La selección de las 16 piedras escriturales operada entre las 173 de Marbodio, o entre las 220 de San Isidoro, es una maniobra cuyo significado supera la que se dejaría percibir a una primera vista. Además de facilitar el examen del mecanismo de difusión, el procedimiento remite a los orígenes del tratamiento cristiano no erudito de las piedras, que se ubica en los comentarios y epístolas de San Jerónimo y en el frecuente ejercicio de la similitud cristiana en los sermones de San Ambrosio y de San Basilio. A pesar de la aparente preeminencia de las fuentes eruditas latinas y griegas, los conocimientos de los Padres son empíricos y selectivos, limitándose a establecer los parámetros de la convergencia simbólica con los textos bíblicos. Es posible que San Jerónimo haya leído a Aristóteles, a Teofrasto o a Dioscórides, pero su lectura está lejos de establecer una relación crítica con sus fuentes[23]. La fuente principal que le suministra al autor de la Vulgata sus datos mineralógicos es el tratado *Sobre las doce piedras* de San Epifanio de Chipre, varias veces mencionado en los escritos de San Jerónimo de forma elogiosa. El padre de la Vulgata utiliza la recensión de este lapidario junto a otros detalles proporcionados por Flavio Josefo y por Filón, para redactar su interpretación del atuendo del sacerdote judío (*Epist. ad Fabiolam*); asimismo procede a la traducción del mismo tratado en el comentario *In Isaiam*[24].

La primera selección de las piedras escriturales se remonta, por lo tanto, a una tradición antigua que, a través de los comentarios bíblicos, debe de haber pasado a formar parte de la cultura inmediata de los grandes predicadores del siglo XIII, entre los que Jacques de Vitry ocupaba un lugar destacado. El *L* realiza el inventario de todas las doce piedras del Éxodo, que en el *Lap. chr*. aparecen en el orden siguiente: sardius, topazius, smaragdus, carbunculus, sapphirus, jaspis, ligurius, achates, amethystus, chrysolitus, onychinus, beryllus como también las piedras del Apocalípsis: hyacinthus, chrysoprasus, chalcedonius, y sardonyx, con la excepción de la última. Para cada una de las glosas, la relación que se establece entre el *L* y el *Lap. chr*. lo suficientemente importante como para ubicar el texto de Jacques de Vitry en la tradición más antigua de las refundiciones cristianas de Marbodio.

Pero si, conforme a la datación propuesta por L. Baisier, el *Lap. chr.* no podría ser anterior a 1225, cabe pensar en la existencia de una fuente común para los dos textos. En este sentido las referencias contenidas en las glosas del *Lap. chr*. aportan una perspectiva de cierto interés que, al nivel de las conjeturas, podría inducir un cambio en la datación. En este sentido, la glosa sobre las esmeralda reza:

---

[22] L. BAISIER, *op. cit.*, pp. 48-49; 126-139; L. PANNIER *op. cit.*, pp. 216-221.

[23] Pierre COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, E. de Boccard, 1943, p. 76.

[24] S. IERONIMII, *Epist. ad Fabiolam*, LXIV, 22, (*PL*, XXII, col. 621); *In Isaiam*, XV, 54, 11 (*PL*, XXIV, col. 523).

Ci dist li livre de jadis
En Syce ou flune de Paradis
La son emeraudes trovées
Les millors, les plus esprovées
Vers sont, de tres vert coulor vive
Qui les yeux confort et avive /.../ (vv. 731-737)

Según L. Baisier la referencia al Río del Paraíso, inexistente en la tradición isidoriana, en Marbodio y en los lapidarios franceses contemporáneos, y las frecuentes alusiones a una autoridad ("li livre, l'auctorité, l'escrit, l'escriture"), aunque pudiesen tener, éstas últimas, significados sensiblemente distintos, remiten a la misma fuente, conocida con el nombre de *Libro de Sydrac* (*LS*), una enciclopedia popular de gran difusión en la época que se conserva en una copia de principios del siglo XIII de la Biblioteca Nacional de París (Ms. 1160)[25]. En su estudio comparativo W. Holler afirma que dicho texto debe de haber sido la fuente primordial de los lapidarios franceses, su aportación siendo más importante que la de Marbodio o de la tradición isidoriana[26]. Se detiene, sin embargo, sobre el hecho de que el tratamiento de la *sénéfiance* establece una serie de coincidencias con las glosas simbólicas de Rabano y el mismo material parece haber sido utilizado por Alberto Magno[27].

La estructura del *LS* y la descripción de sus propósitos lo aproximan al *Elucidarium* de Honorius Augustodunensis, y esto lo convierte en elemento integrante de la gran tradición de la literatura apologética y conciliaria vernácula[28]. Sus copias, unos 70 manuscritos, llevan varios títulos (*Fontaine de toute science*, *Trésor des sciences*, *Roman du philosophe Sydrac*) que remiten a la frase del prólogo según la que el *LS* es "science revélée" sin más autorización que la palabra divina. La pregunta con el número 509 dirigida por el rey pagano Boctus al sabio Sydrac atiende precisamente la cuestión de las piedras: "De quantes manieres et de quel vertu son les pierres precieuses et ou se trouvent elles et combien son?" A continuación, el maestro le ofrece al discípulo un elenco de 24 piedras privilegiando ampliamente a las escriturales, al ensanchar el campo de la valoración simbólica, desde los detalles taumatúrgicos, hasta la mera descripción de los datos físicos[29].

Distinguir entre uno y otro de los prototipos implicados en el magma de informaciones lapidarias de principios del siglo XIII comporta dificultades insuperables, visto el número de refundiciones y copias, y la supervivencia ininterrumpida del material hasta finales del siglo XV, cuando se sumará al corpus de la Vulgata mandevillana[30]. Existe, sin embargo, la posibilidad de ponderar la relación mutua que las dos ramas establecen en el interior del *L*. Si el texto del *L* no ofrece pruebas fehacientes en cuanto a la procedencia directa del *LS*, en cambio abunda en detalles que lo relacionan con ciertas variantes del *Lap. chr*. Asimismo, las consideraciones expuestas en la parte media del comentario sobre la esmeralda proceden indudablemente de

---

[25] L. BAISIER, *op. cit.*, p. 132.

[26] W. HOLLER, "The **Lapidary of Sydrac**. New evidence", en *Manuscripta*, 30: 3, 1986, pp. 181-192.

[27] Kurt SELIGMANN, *History of Magic and the Occult*, Gramercy, 1997, p. 118

[28] Nos parece, en este contexto, obligatoria la comparación con el *Lucidario* del rey Sancho IV, cfr. R. P. KINKADE (ed.), *Los Lucidarios españoles*, Madrid, Gredos, 1968, pp. 51-96 (v. estudio introductorio).

[29] Obviamente el sabio Sydrac representa al interlocutor escogido para representar la familiaridad con los misterios senciales de la vida y del universo, tal como, en cierto sentido, lo es Díndimo, el prototipo didáctico de la tradición de los textos sobre Alejandro Magno. Además, el nombre nos remite al mismo espacio de procedencia: cfr. los Sidracos, pueblo de la Ariana (Plinio, *Hist. nat.*, VI, 92), o bien al río Sidros, afluente del Indo (v. Plinio, VI, 63).

[30] L. MOURIN, « Lapidaires attribués à Jean de Mandéville et à Jean de la Barbe », en *Romanica Gandensia*, IV, 11, 1983, pp. 159-191.

las conjeturas respecto a la capacidad de ésta de proteger en contra de la 'emitrite' ('fièvre demitierce', según el glosario de L. Pannier, eso es, fiebres malignas) y la 'goute chaïve' ('le mal caduc' / morbo caduco). Véase el convincente comentario dedicado al zafiro:

"Saphyrs destorne male envie
les membres conforte et le cors
et par dedens et par dehors /.../
moult vaut saphyrs a faire accorde
des gens ou maltalens sejorne
sorceries oste et destorne /.../"(vv. 924 -929)

Aunque en este sentido, no hemos encontrado ninguna instancia textual que proceda de forma absoluta del *LS*, el *L* es el único texto de la tradición cristiana que al selectar únicamente 22 piedras parece haber formulado un proyecto idéntico al de Sydrac, que equiparaba el conjunto de las piedras con las horas del día ("comme le jor et la nuit sont xxiiii hores" - fol. 102 r.). Pero la aproximación no va más allá del mero esquema selectivo. A las 17 piedras bíblicas (16 más el diamante) el *LS* añade otras 7 de procedencia totalmente desconocida[31]: diane, sorige, cramis, vermidor, reflambine, socrice, turquemaf. A su vez, el *L* llega a un número total de 22 piedras sumando a las escripturales otras 6 que proceden de la enciclopedia honoriana *De Imagine Mundi* (recensiones del libro XVI, 4 de San Isidoro): magnete, abestro, pirithes, gagates, ethites y alectorio; en cambio omite el sardonix o sardónice de entre las bíblicas, probablemente por puro descuido, o por no haberse percatado de que sardio y sardonix son dos piedras distintas. Es posible que el autor del *L* haya querido introducir en su inventario el mismo número de piedras, pero desconfiando de la insólita enumeración final del *LS*, prefiere recurrir a algunos de los minerales místicos o "reveladores" de San Isidoro, o mejor dicho, a los minerales recogidos en la *Imago Mundi,* de la que igualmente se sirve en la realización del bestiario o del cuadro de maravillas y prodigios. Asimismo, nuestro lapidario concluye de una forma que no deja lugar a dudas sobre el horizonte conceptual bíblico que rige la parte central de la compilación descriptiva, aunque el texto distingue de forma radical entre esta idea rectora y la naturaleza de los materiales compilados que roza a veces el ocultismo:

El sardio e onithpio son piedras preçiosas que auien los pechos del Saçerdote [junto] con otras dies piedras preçiosas. (fol. 187 v.b)

La conclusión obvia es la de que la mayor parte del material descriptivo procede de un fondo de conocimientos recogidos en textos coetáneos, probablemente romances, aunque ulteriormente dignificados por la cuidada retórica de la escuela clerical del siglo XIII. En nuestra opinión, el arzobispo de Acre recurre sólo a las materias lapidarias de la *Imago Mundi,* y de algún lapidario cristiano procedente de Marbodio. Es así como el lapidario de Jacques de Vitry, junto con las demás materias enciclopédicas de su tratado, pone de manifiesto una tendencia que apunta hacia dos objetivos mayores: el primero de rescatar la tradición erudita postisidoriana, y el segundo, de establecer el recurso al fondo sapiencial de la Biblia visto como materia de la *descriptio mundi*, más accesible a las amplias categorías seglares en quienes se concentra el discurso de la Iglesia misionera y universalista del siglo XIII, a diferencia de aquellos textos sagrados que la exégesis había tomado en posesión. Notemos, además, que esta misma percepción, completada con la contemplación mística del Paraíso terrestre es el presupuesto de la implicación de lo sagrado cristiano en el cuadro de maravillas que se añade durante este periodo a la exposición enciclopédica, y que, de otro modo, no sabría distinguirse de la sustancial tradición antigua de *mirabilia*.

---

[31] W. HOLLER, "Unusual Stone Lore in the **Lapidary of Sydrac**", en *Romance Notes*, 20, No. 1, 1979, pp. 135-142.

Dada la profusión de las variantes manuscritas y la intrincada filiación de los prototipos, cabe pensar no sólo en que el *Lap. chr.* pudo haberse constituido en una fecha lo suficientemente anterior como para influir en nuestro *L*. Esta influencia se concretiza en la casi identidad del *L* con la rama en prosa del *Lap. chr.* (el *Lapidario latino en prosa*, el *Lapidario anglo-normando*, o *Segundo Lapidario en prosa*, y el *Lapidario del Rey Felipe*), documentada en copias mucho más tardías respecto al momento de la redacción del lapidario de Jacques de Vitry[32]. Los textos lapidarios estudiados por L. Mourin (el Ms. Chantilly 699 del siglo XV y el Ms. Amiens 94 del siglo XIV) demuestran por encima de los cambios retóricos evidentes, producidos por un estatuto autorial distinto, la conservación rigurosa de la pauta descriptiva utilizada en el *L*. Asimismo, es probable que, a pesar de su disposición inicial en cadena, los arquetipos del *Lap. chr.* y respectivamente del *LS* hayan evolucionado paralelamente a lo largo de los siglos XIII-XIV, siendo los dos manuscritos mencionados representantes, respectivamente, de cada una de las dos filiaciones[33].

El lapidario de Jacques de Vitry se atiene en más del setenta por ciento de las glosas a los contenidos recogidos en el ms. 699 de Chantilly. Antes de llegar a relacionarse con la Vulgata mandevillana, copias del mismo contenido debieron circular como variantes prosificadas del *Lapidario cristiano.* El texto en francés medieval transcrito por L. Mourin es el resultado de varias modificaciones que amplían con comentarios didáctico-morales la materia recogida en nuestro *L*. Al considerar la hipótesis de L. Mourin respecto a la tendencia de los lapidarios de la tradición descrita por L. Panier a amplificar, en el trascurso de los últimos tres siglos medievales, la extensión de las glosas con elementos descriptivos sobre las virtudes maravillosas de las piedras[34], podríamos decir que el *L* recurre a una variante temprana de las prosificaciones mencionadas, asentándose asimismo la fecha probable de la realización de éstas últimas con anterioridad a la primera década del siglo XIII.. Para avanzar la hipótesis, basta comparar algunos recuadros descriptivos de ambos lapidarios:

> 1. Es alli carbuncol, el qual en griego es dicho antrax, e vulgarmente rrubi, por rrazon que es de vermeja color, es luziente en la lus e tiniebras mas que el fuego de la llama del carbon, e faze çentellar los ojos e esparze su claridad asi como fuego (*L* - fol. 187 r.a).
>
> Sy est rouge de coulor ardant sy com un charbons ardans. Et deves savoyr que ly escarboche luist et rent clarté en tenebres sy com feu, /.../ et il reluyroit aussy cler com feroyt un grande chandeille/.../. (Chantilly - 102 v).
>
> 2. Es alli amestico que es de color de purpura e de violetas, vale contra los que mucho vino beuen, ca es contraria a la beudez. (fol. 187 r.b).
>
> Amatiste de propre coulor est com la goutte de vin vermeil. /.../. Se vous le mettés avoec une autre pierre c'on nomme sardine sur le boturel d'un homme ebryat par buvrage, sy garyra de celle yvretoigne. (fol.103 v.).
>
> 3. Çeridonio es una pequeña piedra que se falla en la golondrina, es negra algunas vezes rrubia, e aprouecha contra la locura e contra la lunatica pasion e contra la fiebre e contra los enpeçibles humores, e lauado en la aqua aprouecha a los ojos. (fol. 187 v.b).
>
> Celidoine est trouvee el ventre des arondeals. Sy en sont deus: ly une noire et ly autre rousse. La rousse vault as lunatiques. Sy garist languizans. /.../ La noyre /.../ donne grasce devant toutz signeurs. /.../ Et ly ayghe en quoy elle st lavee conforte la vue.Elle destruit fievres et purge males humeurs du corps. (fol 104 r.).

---

[32] L. MOURIN, *op. cit.*, p. 161.

[33] El lapidario contenido en el Ms. Amiens 94, describe las piedras desconocidas del *Libro de Sydrac*; v. L. MOURIN, *op. cit.*, pp. 186-189.

[34] *Ibidem*, pp. 167-169.

4. Es alli topaçio de color de oro que rrepresenta en si la ymagen de los que la miran, es de fria natura e vale contra la luxuria e abaxa las aguas feruientes, otrosi aprouecha a las almorranas. (fol.187 r.b).

Ly topas est de coulor jaune comme or tres clers /.../. On en troeve des sy grans que on en fait ymagenes (!). Celle pierre est de tres froyde nature, et resfroyde toutes chaudes maladies. Et se vous le mettes en ayghe boyllant sur le feu, elle chessera. Et garist le fort malade, et refrene yre et diminuist luxure qui trop est chaulz. (fol.103 v.).

El Ms. 699 Chantilly no contiene la descripción de algunas piedras que en la versión de *L* se atienen al contenido de la enciclopedia de Honorio que toma y prosifica la materia marbodiana: se trata del magnete, la pirita, la gagate, el asbesto y el alectorio. Pero las mismas piedras aparecen en un inventario del final del manuscrito, con el que el autor quiere dejar una imagen de la variedad de las piedras en que su trabajo no se puede detener:

Car il sont moult de lapidayres par le monde qui ont estet fais par moult de vaillans maistres et souffisans precieus asquels je m'acorde assés[35].

Asimismo, la vuelta del texto de *L* hacia recursos enciclopédicos como el de Honorio, pudo ser sugerida por el mismo contenido del lapidario cristiano consultado para las demás glosas, aunque no se trataba más que de una lista de nombres, o quizá de un material corrompido e incompleto

Un aspecto que arroja una luz especial sobre el mismo lapidario de Jacques de Vitry es la asombrosa capacidad de síntesis que manifiesta el material recogido en el *Lap. Chantilly.* Si volvemos a examinar su contenido desde el punto de vista de su remoto parentesco con San Isidoro, con Marbodio e incluso con enciclopedias antiguas, como la de Solino, llegamos a la conclusión de que sus caracteres podrían considerarse como muy convenientes tanto para finalidades de índole espiritual y parenética, como también para metas que apuntaban hacia territorios de lo fabuloso y de la fantasía, como ocurría en el caso del desconocido autor de *Libro de las maravillas* de Juan de Mandevilla. Así pues, partiendo desde la confusión diamante - imán ('magnete') que empieza a configurarse ya en las primeras refundiciones del material isidoriano, podemos examinar, a estas alturas, la forma en que esta misma confusión ha venido favoreciendo en los lapidarios del siglo XIII la ampliación del tratamiento simbólico de dichas piedras: San Isidoro describe dos tipos de 'magnete', el de India, que atrae el hierro (XVI, 4, 1), y otro de Etiopia que lo rechaza (XVI, 4, 2). Por razones relacionadas a la difícil interpretación del texto latino, las refundiciones vernáculas asimilan a las características del segundo tipo de imán aquellas del *adamans* ('adamante' - diamante) (XVI, 13, 2-3) que neutraliza la acción del imán, arrebatándole el hierro. La transferencia lexical se produce en una época incluso anterior, dado que el Damigéron - Evax utiliza para el *adámas* una descripción en la que reconocemos los caracteres del diamante, confusión presente igualmente en la *Imago Mundi,* I, 13. La traducción castellana interpolada de la *Imago Mundi,* contenida en la *Semejança del mundo* les atribuye nombres distintos, respectivamente, 'mangues' y 'maguet'. En la recensión del *L* y del Ms. Chantilly 699 esta confusión, favorecida quizás por la atención especial de la que gozaba en la época el imán, toca a sus últimas consecuencias:

Ademante se falla en la postrimera Yndia /.../ e semeja al fierro en el color./.../. E por una secreta natura atrae a si el fierro (!) Et despues que el adamante conteçier de tocar la aguja, sienpre se boluera contra la estrella de Setentrion que es asi como exe de firmamiento /.../, onde es muy neçesaria en el mar a los nauegantes. E puesto cerca del

[35] *Ibidem*, p. 185.

magnete, que es otra piedra preçiosa, non la dexa arrebatar el fierro, quitando la presa al magnete. (*L* fol. 186 v.b - 187 r.a).

La mezcla de detalles comunes no le impide al arzobispo seguir con la descripción del verdadero magnete de India, y la misma estrategia que compagina las dos piedras, sin reparar en la indistinción, está utilizada en el Ms. Chantilly 699 (fol. 107 v).

La única piedra completamente ignorada por el compilador del *Lap. Chantilly* es el ligurio. Al consultar el contenido del tratado marbodiano, notamos que el ligurio falta igualmente de esta última recensión, igual que de la enciclopedia honoriana. "El legurio se cria de las horinas de un animal llamado linçis", reza la traducción castellana, reproduciendo literalmente a San Isidoro y a Solino. Como se da a menudo el caso en la difusión de las fuentes medievales, ello no demuestra necesariamente que uno de estos dos autores viniesen realmente consultados en la redacción del *L*. Los estudios de John Riddle[36] sobre la traducciones romances de Marbodio han puesto de evidencia el hecho de que numerosas variantes latinas tempranas de su lapidario no han sido recogidas en el corpus existente en la *Patrología latina,* CLXXI, probablemente porque el mismo autor había intervenido para descartarlas. Sin embargo, este material pudo haber pasado a formar parte del contenido de ciertas ramas de los lapidarios cristianos que entroncan, de la forma sinuosa que hemos intentado trazar, con el trabajo de Jacques de Vitry.

La *Estoria de Gerusalem abreuiada* se propone globalmente restituir los detalles de la realidad geográfica, étnica, histórica y política de Tierra Santa a principios del siglo XIII, según el modelo establecido por los antiguos itinerarios devotos, pero las piedras, bestias y plantas allí presentadas son, en su mayoría, atópicas. El arzobispo de Acre traslada a Tierra Santa gran número de elementos naturales ubicados en su forma originaria en la "postrimera Yndia", según el acostumbrado tópico de la marginalidad, sumándolos a la fascinación del Oriente, donde flamea la presencia del Paraíso terrestre:

> E son de mas de aquesto otras espeçias de piedras preçiosas en las partes de Oriente, a la encomienda del diuino poderio, para que confisen al Señor (por) sus obras" (fol. 187 v.b). Asimismo, la carga mística de sus esbozos enciclopédicos deja de ser una mera opción retórica y selectiva, convirtiéndose en instrumento eficaz para la apología de los Santos Lugares, espacio "entre todos escogido e esclareçido por carrnal presençia de Nuestro Señor Jhesu Xristo. (fol. 143 r.a)

En su lapidario, como en los demás inventarios enciclopédicos, lo que debería ser descripción puntual, volcada en la preparación pastoral de una nueva cruzada asume, bajo la presión de la postulación mística del universo visible, la tarea de refundir los elementos básicos de la enseñanza cristiana y adaptarlos a los requisitos del momento histórico.

Desde una perspectiva gradual, los lapidarios son los portadores tempranos de una simbolística de la curación. Las virtudes curativas de los elementos naturales forman parte de la intuición global sobre la solidaridad de las partes del universo, reunidas en una causa eficiente común y en el fuerte presupuesto de la equivalencia entre salud corporal y salud del alma. Resumiríamos así la finalidad de las pequeñas enciclopedias populares del siglo XIII que, frente a los comentarios ordenados del mundo y a la creciente boga de las ciencias del cielo, mantienen su vocación de nexo histórico textual entre formas y etapas distintas de la tradición filosófica natural occidental.

---

[36] J. M. RIDDLE (ed.), *Marbode of Rennes* ***De lapidibus*** *considered as a medical treatise, with text, commentary and C.W. King's translation, together with text and translation of Marbode's minor works on stones*, Wiesbaden, Steiner, 1977, p. 5.

Bibliografía

BAISIER, Léon, *The* ***Lapidaire Chrétien****. Its composition, its influences, its sources*, Washington D. C., The Catholic University of America, 1939;
CALVO DELCÁN, C. (ed.), *Opiano. De la caza. De la pesca. Lapidario órfico*, Madrid, Gredos, 1990;
CIOBA, Mianda, ***Historia Orientalis*** *de Jacques de Vitry. La traducción castellana existente en el ms. 684 de la B. N. de Madrid. Edición crítica*, 2 t., Bucureşti, Ed. Universităţii din Bucureşti, 2001;
COURCELLE, Pierre, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, E. de Boccard, 1943;
FLINT, Valerie I. J., *Ideas in the Medieval West. Texts and their Contexts*, London, New York Univ. Press, 1991;
FLINT, Valerie I. J., "The place and purpose of the works of Honorius Augustodunensis", en *Revue bénédictine*, no. 87 (1977), pp. 97-127;
FONTAINE, Jean, *Isidore de Séville. Traité de la Nature*, Bordeaux, 1960;
FONTAINE, Jean, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959;
GANDILLAC, M. de, « Encyclopédies pré-médiévales et médiévales », en « Cahiers d'Histoire Mondiale », IX, 3, Neuchâtel, 1966, pp. 483-518;
GUENÉE, Bernard, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Ed. Aubier (Coll. Historique), 1980;
HALLEUX, Robert ; SCHAMP, J. et autres, *Les Lapidaires grecs – Lapidaire orphique, Kérygmes lapidaires d'Orphée, Socrate et Denis, Lapidaire nautique, Damigéron Evax*, Paris, Les Belles Lettres, 2003;
HOLLER, W., "Unusual Stone Lore in the **Lapidary of Sydrac**", en *Romance Notes*, 20, No. 1, 1979, pp. 135-142;
HOLLER, W., "The **Lapidary of Sydrac**. New evidence", en *Manuscripta*, 30: 3, 1986, pp. 181-192;
HONORII AUGUSTODUNENSIS, *De Imagine Mundi Libri tres*, PL, 172, cols 115-188;
KINKADE, R. P. (ed.), *Los Lucidarios españoles*, Madrid, Gredos, 1968;
MARBODUS REDONENSIS, *Liber Lapidum...*, *PL*, CLXXI, cols. 1735 – 1770;
MOMMSEN, Th. (ed.), *C. Iulii Solini Collectanea Rerum Memorabilium*, Berlin, 1885, http://www.archive.org/stream/collectanearerum00soliuoft#page/n17/mode/2up;
MOREWEDGE, Rosmarie T., "Lapidaries", in Albrecht CLASSEN (ed.), *Handbook of Medieval Studies*, 3 t., Berlin – New York (De Gruyter), 2010;
MOURIN, L., « Lapidaires attribués à Jean de Mandéville et à Jean de la Barbe », en *Romanica Gandensia*, IV, 11, 1983, pp. 159-191;
OROZ RETA, J., MARCOS CASQUERO, M. A. (eds.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, Madrid, Ed. Católica, BAC, 1989, 2 t.;
PANNIER, Léopold, PARIS, Gaston B. P., *Les lapidaires Français du Moyen Âge*, Paris, Ed. Vieweg, 1889;
PLINIO, *Historia Natural* (Prólogo de Gayo Segundo Plinio a Vespasiano, su emperador…), Madrid, Gredos, 1995;
RIDDLE, J. M. ed., *Marbode of Rennes'* ***De lapidibus*** *considered as a medical treatise, with text, commentary and C.W. King's translation, together with text and translation of Marbode's minor works on stones,* Wiesbaden, Steiner, 1977;
SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, http://www.thelatinlibrary.com/august.html;
SELIGMANN, Kurt, *History of Magic and the Occult*, Gramercy, 1997;
TALAVERA ESTESA, Fr. J., "Metodología científica en el siglo XIII", en *Analecta Malacitana*, II, Málaga, 1979;
TALAVERA ESTESA, Fr. J., *Solino en el* ***Liber de Natura Rerum*** *de Tomás de Cantimpre*, Málaga, Secretariado de Publicaciones, 1986

Brève esquisse de la tradition médiolatine du Roman d'Alexandre

Alexandru CIZEK
Privatdozent, Univ. Münster, Deutschland
Seminar für Lateinische Philologie des Mittelalters
alcizek@yahoo.com

Abstract

The early medieval Latin Alexander romance is represented mainly by a late antique translation of the Greek Ps.-Callisthenes, made by a certain Julius Valerius, in three books, which was rather soon epitomized enjoying success. It came into existence, more or less at the same time, the so-called Indian tractates, that is the *Commonitorium Palladii de gentibus Indiae et de Bragmanis,* the *Epistola ad Aristotelem de mirabilibus Indiae* and later on the *Collatio Alexandri cum Dindimo, rege Bragmanorum* which circulated in Latin parralel with the pseudo-callisthenian version of the romance. They enjoyed a large reception up to the Late Middle Ages having been also translated in vernacular languages. In the X-th century a certain Leon, archipriest in Naples, made a new translation which drew upon a different recension of Ps- Callisthenes, the so called *Nativitas et victoria Alexandri regis.* This one became very successful as soon as it was revised and amplified firstly in the XII-th century by integrating both the *Collatio* and the *Epistula* and also the pseudo-historic narrative about Alexander's visit in Jerusalem. This is the anonymous, so called *Historia de preliis* J[1], (that is the interpolated version), which in its turn was amplified firstly about the middle of the XII-th century by means of inserting many a historical element, borrowed from the late antique historian Orosius, together with fabulous ones, so the saga inspired from the *Revelationes* of Ps.-Methodius about the enclosing of evil peoples behind an iron gate: this is the *Historia de preliis* J[2] called also the *Orosius Recension.* This recension was widely used up to the XV-th century as well in epitomized versions also occasioning many vernacular derivatives as main or secondary source. A further, equally anonymous amplification was produced in the late XII-th or early XIII-th century, the so called *Historia de preliis J*[3] or *Historia aucta.* This one does not offer any longer historical interpolations but borrows narratives from the French Alexander Romance in verses and also from oriental sources. It innovates allegorical descriptions such as that of the throne of Cyrus and of Alexander in Babylone. In the 30-ies years of the XIII-th century a certain Quilichinus of Spoleto put this recension in hexametric verses. All these recensions were printed already before the end of the XV-th century.

Key words : Alexander romance, Middle Latin Literature, Comparative Literature.

Dans l'Occident médiéval, le processus de constitution, d'épanouissement et de transmission de ce qu'on appelle, faute de mieux, le Roman d'Alexandre avec ses satellites a été très complexe et de longue durée. Dans les lettres médiolatines, il faut distinguer deux phases dans l'évolution de ce roman, impliquant aussi un certain changement de l'image du héros antique.

Dans une première période, s'étendant du IV[e] au X[e] siècle, il y a eu, parallèlement à la situation existante dans la littérature byzantine, une continuité sans faille de la tradition de ce roman, à partir d'une traduction latine de la version A du Ps.-Callisthène effectuée, déjà au IV[e] siècle, par un certain Julius Valerius. Cette traduction, écrite dans une langue ampoulée et prétentieuse, comportant aussi de nombreuses tournures périphrastiques, telle que l'on rencontre

souvent à cette époque-là, n'a été que très faiblement réceptée[1]. Il y a eu aussi d'autres petits œuvres gravitant dans l'orbite de cette version, à savoir des écrits sur l'Inde et les indiens dont les présomptives sources grecques sont difficilement reconstituables.

Une seconde période fut initiée, au milieu du X[e] siècle, par une nouvelle traduction d'expression médiolatine remontant à un autre témoin du Ps.-Callisthène, qui n'est plus conservé, en l'espèce à ce que l'on appelle, faute de mieux, la recension δ. Cette traduction fut plusieurs fois remaniée et continuellement enrichie, jusque tard à la Renaissance, par des apports exogènes, concurrençant ou bien interférant avec certaines composantes de la première tradition. Ce second Roman d'Alexandre a joui, dans l'Europe occidentale et au-delà de ce territoire, d'une réception beaucoup plus riche que la première tradition.

À part ceci, il y a eu un nombre considérable de références en partie authentiques et de nature très diverse qui ont pu être intégrées à de moments différents dans le corpus romanesque. Ce furent, en premier lieu, des anecdotes largement diffusés, des dits mémorables ainsi qu'un bon nombre de réflexions moralisantes ou édifiantes attestées chez Sénèque, Cicéron, et surtout dans la collection de Valère Maxime et dans l'épitomé de celle-ci rédigée au IV[e] siècle par un certain Januarius Nepotianus. On les retrouve aussi chez les pères de l'Église, surtout chez Augustin, Jérôme, Lactance, ainsi que dans des florilèges anonymes du Moyen Âge[2]. L'exemplaire anecdote sur Alexandre et le pirate Dyonide, tirant son origine de Cicéron, fut beaucoup véhiculée, grâce à Augustin, par divers textes médiévaux. Elle fut également insérée dans certains manuscrits des versions médiolatines et même dans les recensions balcaniques du Roman d'Alexandre[3]. Des informations géographiques et ethnographiques surtout fabuleuses provenant, entre autres, de Pline l'Ancien, de Solin, d'Ethicus Ister, du *Liber monstrorum* se greffèrent sur la matière paradoxographique du roman[4]. Tout ce matériau fut assimilé, pour la plupart, dans la phase médiolatine du roman.

La première phase d'existence du Roman d'Alexandre fut caractérisée, à partir de l'aube du Moyen Âge, par une large diffusion des épitomés de Valerius ainsi que des « écrits indiens » dont le plus ancien, probablement d'origine hellénistique, est le récit sur les dix questions-énigmes fatidiques (*Halsrätsel)* posées par Alexandre aux gymnosophistes Oxydraques faits prisonniers et devant être punis. La source probable de cette pièce figure dans les textes historiques, comme Plutarque, le texte étant attesté chez Ps.-Callisthène et Julius Valerius. On va retrouver ce récit, avec des modifications, dans toutes les versions médiolatines. Le texte communément appellé *Commonitorium Palladii*[5] et attribué à Palladius, évêque d'Hélénopolis, a joui d'une large réception dans l'espace grec et balcanique, circulant autonome ou bien intégré dans le Ps.-

[1] Son éditeur, Bernardus KUEBLER (*Iuli Valeri Alexandri Polemi res gestae Alexandri Macedonis*, Lipsiae, Teubner, 1888, p. IX-XXIV), n'a pu utiliser que trois manuscrits subsistants, dont le plus important était déjà irrémédiablement endommagé. Sur l'auteur et l'oeuvre cf. Richard STONEMAN, "The Latin Alexander" dans *Latin Fiction. The Novel in context*, ed. B. H. HOFMAN, London and New York, Methuen, 2004, pp. 174-177.

[2] Cf. George CARY, *The Medieval Alexander*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, pp. 79-116.

[3] Cf. Cicéron, *De republica*, III, 24 ; CARY, *ibid*., pp. 95-96; *Alexandria*, ed. Dan Simonescu, dans *Cărțile populare în literatura românească*, ed. Ion Chițimia et Dan Simonescu, București, Ed. pentru Literatură, 1963, § 256, pp. 78-79. Elle y a pu être connue à travers les *Fiori di virtù*, un florilège bien récepté dans les Balcans.

[4] Cf. Friedrich PFISTER, *Studien zur Sagengeographie*, dans *idem*, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1976, pp .112-119.

[5] Son éditeur, J. Duncan M. DERETT, *The History of Palladius on the Races of India and the Brahmans/ Palladii de vita Bragmanorum narratio*, dans *Classica et Mediaevalia* XXI (1960), p. 100, en offre deux titres : *Palladius : De vita Bragmanorum narratio/ Palladii de gentibus Indiae et Bramanibus Commonitorii nec non Arriani opusculi versio ornatior.*

Callisthène A et inspirant d'autres récits sur les sages bienheureux vivant au bout du monde, comme la *Diegesis Zosimou*.[6] L'ouvrage est constitué de trois parties dont la première est sans rapport avec les deux qui y suivent[7]. C'est dans la troisième partie du *Commonitorium* que l'on met en scène Alexandre et Dandamis, le maître (*didaskalos)* des brahmanes. Lors du colloque qui s'engage entre eux, Dandamis fait, à profusion, le réquisitoire des méfaits de la société, en général de la civilisation, en s'en prenant davantage au versement de sang et aux guerres. Dans sa laconique réaction au discours de Dandamis, Alexandre soulève à peine des objections, se montrant fataliste et résigné à son rôle de conquérant du monde, que son sort lui aurait assigné. La traduction latine du *Commonitorium,* faite d'abord dans l'antiquité tardive et attribuée a St. Ambroise, suit de près le texte grec de Palladius. Cet écrit n'a été que faiblement récepté en Occident[8].

Beaucoup plus important pour la postérité médiévale a été un autre « écrit indien », seulement en Latin, intitulé *Collatio Alexandri Magni cum Dindimo, rege Bragmanorum, per litteras facta*[9]. Dans un cadre purement epistolaire, se déroule un débat - le terme de *collatio* équivalant ici à *disputatio*[10]- entre deux *Weltanschauungen* diamétralement opposées et représentées symboliquement par Alexandre, roi de l'*oikoumène,* respectivement par Dindimus, qui, à la différence de Dandamis, est ici le roi des sages « en dehors du monde ». La substance d'un tel débat est largement inspirée du *Commonitorium*[11], mais sa structure ainsi que son message sont bien différents. L'échange epistolaire comporte trois lettres d'Alexandre et deux de Dindimus, la pièce exordiale d'Alexandre exprimant le désir de celui-ci d'être initié, si possible, à la voie de sagesse des brahmanes. Dans la première partie de sa réponse « macrologique », Dindimus met en doute un tel projet, tout en opposant la «vie simple et pure» des brahmanes aux institutions et moeurs courantes du monde dont il fait, semblablement à Dandamis du *Commonitorium,* un réquisitoire implacable : condamnation de toute forme de travail, en agriculture, en constructions etc., refus de toute forme de culture des lettres, malédiction « wahhabite » des jeux et des spectacles etc. Dans la seconde partie de sa lettre,

---

[6] Cf. PFISTER, *Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen,* dans *idem, Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1976, p. 56 ; Frank, P. MAGOUN, *Gests of King Alexander of Macedon*, Cambridge Mass., University Press, 1929, pp. 44-5 ; CARY, *op. cit.*, pp. 12-13 ; Derrett, *op. cit.*, pp. 70-73, 84-87; Corinne JOUANNO, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*, Paris, CNRS Editions, 2002, pp. 25-26.

[7] PFISTER, *Kleine Texte zum Alexanderroman,* Heidelberg, Winter, 1910, pp. VIII-IX, y voyait un *Compositext* réunissant trois pièces distinctes.

[8] Telfryn PRITCHARD *Commonitorium Palladii I (The "Ambrose" Text of Alexander and the Brahmans), Clasica et Mediaevalia,* 44 (1993), p. 112, y voit, peut-être à tort, une nouvelle traduction du texte grec.

[9] Le texte est accessible dans la vieille édition critique assez satisfaisante de Bernard KÜBLER, *Collatio Alexandri cum Dindimo, rege Bragmanorum, per litteras facta*, Lipsiae, 1888, pp. 169-189 et, plus récemment, dans celle de PRITCHARD, *The Collatio Alexandri et Dindimi. A revised Text,* dans *Clasica et Mediaevalia*, 46 (1995), pp. 255-283. Plus récemment encore, l'édition de Mark STEINMANN, *Die « Collatio Alexandri et Dindimi », Übersetzung und Kommentar*, Göttigen, Ruprecht, 2007, en offre, à part des corrections judicieuses, un commentaire linguistique quasi exhaustif.

[10] Le terme *collatio*, qui peut signifier aussi *comparatio*, a été usé au Moyen Âge surtout pour désigner un exercice spirituel monastique, une manière de conférence plutôt qu'une dispute. Dans un manuscrit du *Panthéon* de Godefroi de Viterbe *(B. N. Lat 5083*, fol. 97v) l'ouvrage est intitulé *De disputatione inter Alexandrum regem et regem Bragmanorum* : voir Alexandru CIZEK, *Zur literarischen und rhetorischen Bestimmung der Schrift Collatio Alexandri Magni cum Dindimo, rege Bragmanorum, per litteras facta*", *Rhetorica* IV, 2 (1986), pp. 114-115; STEINMANN, *op. cit.*, p. 68.

[11] Cf. Georg Chr. HANSEN, *Alexander und die Brahmanen, Clio* 43/45 (1965), p. 373.

Dindimus s'en prend à la mentalité et aux pratiques polythéistes en leur opposant le concept monothéiste du Verbe créateur du monde[12]. Dans sa succincte réponse, Alexandre prend en dérision la prétendue nature divine des brahmanes, en la disqualifiant comme une forme de folie. Dindimus y réplique, et, tout en désamorçant l'attaque d'Alexandre, il se désigne non comme dieu, mais comme « étranger au monde » et « ami de Dieu ». Il s'y appuye sur le *liberum arbitrium*, ce qui ne manquera pas aussi de faire, du point de vue opposé de l'être raisonable, Alexandre[13]. La tournure chrétienne de cet écrit est, une fois de plus, évidente[14]. Dans sa réplique, Dindimus contre-attaque en fustigeant les rituels de divinisation des rois du monde, voués par leur folie mégalomaniaque aux tourments de l'enfer. Dans la longue lettre finale, qui fait pendant à la première lettre de Dindimus, Alexandre entreprend le démontage, l'un après l'autre, des poncifs de la béatitude des brahmanes avancés par Dindimus montrant que les privations de la vie ascétique équivalent à autant de formes de punition et torture infernale[15], que leur ascèse, déterminée, en fait, par la sauvagerie de leur environnement naturel, les réduit à la condition de l'animalité. Par contre, la vie civilisée basée sur l'équilibre des *labores* et des *voluptates* assure le bonheur des humains. De cette façon, le dernier mot de ce débat, poursuivi jusqu'à la fin *in utramque partem,* est prononcé par le roi du monde. La *Collatio* a joui d'une énorme réception : on en a dénombré jusqu'ici 83 témoins de nature diverse qui s'échelonnent entre le IX^e^ et le XIII^e^ siècle[16]. Grâce à son contenu moralisant, cet écrit a été intégré dans plusieurs œuvres médiévales de grande envergure ayant une teneur philosophique ou théologique. C'est ainsi qu'Abélard considèra Dindimus comme un des quatre sages rois», à côté de David, Salomon, Nabucodonossor, qui seraient, eux, les quatre roues du noble char du Roi suprême », présageant la venue de Christ. Dans le même contexte, il cite, de la première lettre de Dindimus. le passage concernant la foi monothéiste de celui-ci : *Nam Verbum Deus est et Verbum istum mundum creavit* etc.[17].

Un troisième « écrit indien » d'importance pour le Moyen Âge latin, ayant existé comme satellite du Ps.-Callisthène, est la *Lettre à Aristote*, dont le titre le plus fréquemment attesté dans les manuscrits est *Epistula Alexandri ad magistrum Aristotelem de itinere suo et de situ Indiae.* Elle tire sa substance des récits, à l'origine historiques ou bien mythico-historiques, sur les *mirabilia* vécus par Alexandre et son armée, durant la campagne de l'Inde, et cristallisés littérairement, déjà avant la constitution du Roman d'Alexandre[18], dans lequel ils ont été intégré

---

[12]*... nam Verbum deus est, hoc mundum creavit, hoc nos veneramur* (éd. KUEBLER, p. 179, 1-3). Sur le côté chrétien de la *Collatio* cf. CARY, *op. cit*., 1956, p. 13 ; Beverly BERG, *An Early Christian Portrait of Indian Asceticism, Classica et Mediaevalia* 31 (1970), p. 283 ; PRITCHARD, *Collatio*, p. 256 ; STEINMANN, *op. cit*., pp. 11-12.

[13] Cf. d'une part : *Deus enim rerum conditor varias species firmavit...Quarum usum humano permisit arbitrio...*(éd. KUEBLER, p. 270), de l'autre : *Nobis rationabilibus hominibus... qui ad bene vivendum libero incitamur arbitrio...* (*ibid*., pp. 272-273).

[14] (Dindimus) *Nam verbum Deus est. Hoc mundum creavit, hoc regit atque alit omnia* (*ibid*., p. 267).

[15] *Ita fit, quod qui a vobis philosophi vocantur rei pronuntientur a nobis* (*ibid*., p. 271).

[16] Cf. KÜBLER, *ibid*., p. XXVI-XXX, David, J. A. ROSS, *Alexander Historiatus, A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature,* London² Athenaeum, 1986, p. 32; *idem, A Check-List of MSS of Three Alexander Texts, Scriptorium* 10 (1956), p. 128; Jan. B., VOORBIJ, *Additions to Ross's Check-List of Alexander Texts, Scriptorium* 38 (1984), p. 117; PRITCHARD, *Collatio*, pp. 258-261.

[17] Cf. *Theologia christiana*, dans MIGNE, *Patr. Lat*., t. 178, col. 1164.

[18] Cf. Adolf AUSFELD, *Der griechische Alexanderroman*, Leipzig, Teubner, 1907, pp. 177-181; PFISTER, *Studien zum Alexanderroman,* dans *idem,Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim a. GLAN, Anton Hain, 1976, pp. 25-26; ROSS, *A Guide*, pp. 28-29 ; Reinhold MERKELBACH, *Die Quellen des Griechischen Alexanderromans*, München², Beck, pp. 55-70 ; Lloyd D. GUNDERSON, *Alexander's Letter to Aristotle about India*, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1980, pp. 34-75.

de manière diverse. À un certain moment, probablement dans l'antiquité tardive, en tout cas avant le VII^e siècle[19], un conglomérat des *mirabilia,* circulant indépendamment a donné lieu, à ce qu'il semble, à une traduction latine assez novatrice, qui a joui d'une énorme réception ayant un succès semblable à celui de la *Collatio*. On en a pu dénombrer jusqu'ici presque 150 manuscrits, les plus anciens datant du IX^e siècle[20]. Dans l'exorde de cette lettre, Alexandre, en témoin, assure son maître de la vérité du contenu de son récit (*subiecta meis oculis cuncta*) sur la nature de l'Inde, sur les bêtes et les humains qui la peupleraient. À la poursuite du roi Porus, Alexandre prend des guides qui vont l'égarer par des lieux inhabitées du pays. Les Macédoniens endureront des dures épreuves climatiques et des combats sans nombre contre des bêtes monstrueuses, surtout lors de l'arrivée à un lac « à l'eau douce comme le miel ». Lors d'une seconde victoire sur Porus, celui-ci aura la vie épargnée et accompagnera Alexandre lors de nouvelles épreuves dans sa marche vers l'Océan, en dépassant les limites atteintes par les conquérants mythiques Hercule et Liber. Alexandre consultera l'Oracle des Arbres du Soleil et de la Lune qui lui prédira sa mort par trahison ainsi que celle de ses proches. Il y a question ensuite de son arrivée dans le pays des Sères « censés être le peuple le plus juste et vertueux du monde ». De retour par les Portes Caspiennes, Alexandre fera ériger des colonnes triomphales en Perse, en Babylonie et aux confins de l'Inde.

L'*Epistula* a joui, de bonne heure, d'une ample popularisation en Europe : la première traduction en ancien anglais a été effectuée déjà au X^e siècle, étant incorporée dans le même manuscrit que le poème Beowulf, thématiquement apparenté à l'*Epistula* [21]. À part ceci, il y a eu au moins deux versions en ancien français et des traductions en islandais, italien, allemand et même en arabe, datant souvent du Bas Moyen Âge. Elle a été interpolée aussi dans des grands *compendia* historiques comme le *Panthéon* de Godefroi de Viterbe, le *Liber Floridus* de Lambert de St. Omer ou le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais. L'*Epistula* a inspiré, parmi les chroniques universelles vernaculaires, l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, au XIII^e siècle[22]. En outre, elle a alimenté d'autres relations fabuleuses provenant de l'antiquité tardive ou du Haut Moyen Âge, ou bien elle a interféré avec celles-ci au cours de leur transmission, comme ce fut le cas de la *Lettre du Prêtre Jean*, de la *Lettre de Pharasmanès à Hadrien*, ou du *Liber monstrorum*[23]. À part ceci, elle a été utilisée par les livres d'histoire naturelle, comme le *De proprietatibus rerum* de Barthélemy l'Anglais. Cette prodigieuse réception de l'opuscule s'explique, en grande partie, par le fait que les *mirabilia* acrédités par le témoignage oculaire d'Alexandre étaient considérés véridiques. Leur lecture stimulait, d'une part l'émerveillement et la curiosité scientifique qui contaminèrent, à partir du milieu du XIII^e siècle, les relations de

---

[19] On a pu établir ce *terminus ante quem* en fonction d'une citation de l'*Epistula* figurant dans le Ps.-Isidore *De dubiis nominibus* : cf. GUNDERSON, *op. cit.*, p. 35.

[20] Cf. ROSS, *A Check-List*, pp. 127-129; *idem*, *A Guide*, p. 28; Michael FELDBUSCH, *Epistula Alexandri ad magistrum Aristotelem: Epistula I [Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens]*. Synoptische Edition, hGlan v. Michael FELDBUSCH, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1976, p. VIa. Dans son édition critique, Walther BOER (*Epistula Alexandri ad Aristotelem :Epistula I. Edidit et commentario critico instruxit,* W. Walther BOER, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1973, pp. II-XXIII), décrit 67 manuscrits appartenant, selon lui, à quatre familles différentes. Récemment, VOORBIJ, *op. cit.*, p. 117, en a pu mentionner un chiffre beaucoup plus élevé.

[21] Cf. STONEMAN, *The Medieval Alexander*, dans *Latin Fiction. The Novel in context*, ed. B. H. HOFMAN, London and New York, Methuen, 2004, p. 240.

[22] Cf. ROSS, *A Guide*, pp. 18, 28-30.

[23] Cf. CARY, *op. cit.*, p. 16; PFISTER, *Pharasmanes, Brief an Kaiser Adrian*, dans *idem*, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1976, pp. 366-371, 380-393; ROSS, *A Guide*, pp. 32-33; STONEMAN, *The Medieval Alexander*, pp. 240-241.

voyage dans une Asie exotique telles que celles de Marco Polo, de Guillaume de Roubrouk ou de Jean de Mandeville ; d'autre part, cette même lecture a pu susciter, à partir du Bas Moyen Âges, un immense intérêt pratique pour les divers explorateurs, comme Henri le Navigateur, Vasco da Gama ou Cristophe Colomb. Les explorateurs se mirent à l'inlassable quête, alimentée par une convoitise sans bornes, des routes de mer menant aux merveilles et richesses, réputées sans pareil, de l'Inde.

Le point de départ de la seconde phase d'épanouissement de la tradition médiolatine d'Alexandre l'a constitué une nouvelle traduction du Ps.-Callisthène faite d'après la recension δ, metionnée plus haut, à qui a dû remonter aussi la version syriaque du Roman d'Alexandre, par un intermédiaire péhlévi[24]. Ces deux recensions, si distantes l'une de l'autre, ont en commun des épisodes et aussi des omissions qui les singularisent parmi les autres témoins ps.-callisthéniens. La nouvelle traduction latine a été effectuée par un certain Léon, archiprêtre à Naples. Selon l'information fournie par celui-ci dans le prologue de sa traduction, il aurait effectué sa traduction à la commande du duc Johannes de Campanie, donc entre 951 et 959[25].

Le titre de la traduction de Léon tel qu'il a été accrédité par Pfister, l'éditeur du texte de ce manuscrit, est *Nativitas et victoria Alexandri Magni regis*. Le titre *Historia de preliis,* qui est consacré par la recherche moderne, est paru beaucoup plus tard, dans l'incunable d'une version interpolée de Léon[26]. Ce texte a été inséré de bonne heure, vers 1100, dans la chronique universelle de Frutolphe de Michelsberg sous le titre d'*Excerptum de vita Alexandri.* Celui-ci fut repris par des chroniques universelles davantage connues, telles que celles d'Ekkehard d'Aura, d'Otto de Freising et de Godefroi de Viterbe qui combinèrent les recits des historiens à ceux légendaires provenant des epitomés de Valerius, de l'*Epistula* et de la *Historia de preliis*[27].

Au début du XII[e] siècle, a eu lieu une réécriture amplifiante du texte de Léon, appelée par la recherche la J[1] (c'est-à-dire la *versio interpolata*), dans laquelle furent insérés intégralement les « écrits indiens », ainsi que le récit pseudo-historique sur la visite d'Alexandre à Jérusalème, provenant des *Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe[28]. La J[1] a pu être rédigée à une date quelconque au cours du XI[e] siècle, son *terminus ante quem* étant la parution, vers 1100, du *Roman d'Alexandre* d'Albéric de Pisançon, qui l'a utilisé comme source secondaire[29]. Plus tard, au XIII[e] siècle, la J[1] a servi de modèle à l'*Alexander* de Rudolphe d'Ems et à *l'Historia Orientalis* de Jacques de Vitry[30].

Le texte de la J[1], qui nous est accessible dans l'édition critique de Hilka-Steffens[31], a été transmis dans au moins 18 manuscrits, contenant soit le texte intégral soit des extraits, et aussi dans trois incunables provenant de Utrecht et de Cologne. Ses plus anciens manuscrits datent du XII[e] siècle, la plupart étant assez tardifs, même du XV[e] siècle[32]. Leur origine est assez différente, ceux qui proviennent de l'espace germanique et anglo-français semblent

---

[24] Cf. AUSFELD, *Der griechische Roman*, pp. 8, 17, 20; ROSS, *A Guide*, pp. 45-47; MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 98-100.
[25] Cf. PFISTER, *Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo*, hGlan von Friedrich PFISTER, Heidelberg, 1913, pp. 5-8.
[26] *Ibidem*, p. 9.
[27] Cf. ROSS, *A Guide*, p. 48. Sur le mélange entre histoire et récit de provénience romanesque dans les chroniques mentionnées cf. Lucienne Meyer, *Les légendes des matières der Rome, de France et de Bretagne dans le « Pantheon » de Godefroi de Viterbe*, Paris, Hachette, 1933, pp. 58-81.
[28] Cf. ROSS, *A Guide*, pp. 33-34.
[29] Cf. Magoun, *op. cit.*, pp. 50-51; CARY, *op.cit.*, pp.43-44; PFISTER, *Der Alexanderroman*, pp. 14-15.
[30] Cf. ROSS, *A Guide*, p. 71.
[31] Cf. *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis) Rezension J[1]*. hGlan v. Alfons HILKA u. Karl STEFFENS, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1979.
[32] *Ibidem*, pp. VII-XXVI.

prédominer. Dans plusieurs manuscrits, le texte est suivi par de petites pièces de contenu exemplaire ou édifiant, souvent de provenance orientale qui sont surgis au Moyen Âge. C'est le cas du *De sepultura aurea Alexandri,* qui y paraît en guise d'épilogue, contenant des dits tout à fait percutants proférés par huit philosophes auprès du tombeau du conquérant du monde. Le texte provient de la *Disciplina clericalis* de Petrus Alphonsi, étant donc de source orientale[33]. Il y en a d'autres, plus amples, présents surtout dans des manuscrits-recueils. Ils gravitèrent autour de *l'Historia de preliis,* quelques-uns étant intégrés dans les recensions plus récentes. Ce sont *l'Iter ad Paradisum, L'enfermement des peuples impurs Gog et Magog* et le *Secretum Secretorum* (*l'Epistula Aristotelis ad Alexandrum*)[34]. La J^1 avoisine, dans plusieurs de ces manuscrits-recueils, d'autres textes sur Alexandre, comme l'*Epistula,* les épitomés de Valerius, la *Collatio* sinon le *Commonitorium,* et surtout les témoins des autres recensions de *l'Historia de preliis*. Par ce biais surgirent couramment des contaminations et des interpolations entre tous ces différents témoins de la tradition du roman déterminant un continu procès de réécriture dans le sens surtout de l'amplification du contenu.

La J^1 a servi de modèle pour deux autres recensions consécutives. C'est ainsi que, vers la seconde moitié du XII^e siècle, il y a eu un considérable remaniement, toujours anonyme, de la J^1, dont les plus anciens témoins datent déjà du XII^e siècle[35]. C'est la J^2, surnomée par Ausfeld, son premier exégète d'importance, l'*Orosius-Rezension* du fait des corrections et ajustements historisants inspirés au remanieur par la lecture de l'*Historia adversus paganos* d'Orose, un contemporain de St. Augustin.[36]. La réception de la J^2 a été plus riche encore que celle de la J^1, ses éditeurs ayant pu dépouiller 42 manuscrits dont la moitié provient de l'Italie, un bon nombre d'autres étant écrits dans l'espace germanique. La J^2 a joui d'un nombre impressionnant

---

[33] Voir leur mention, *ibidem*, pp. VII, XV, XVIII.

[34] C'est le cas du *Ms. 9783* de la Biblioteca Nacional de Madrid, respectivement du *Ms. Rawlinson B 149* de la Bodleian Library d'Oxford et du *BN Lat. 8501*: cf. *ibid.*, p. XVI-XVII et XIX. L'*Iter ad Paradisum* provient du *Talmud :* cf. PFISTER, *Die « Odoiporia apo Edem tou paradeisou » und die Legende vom Alexanders Zug nach dem Paradies*, dans *idem, Kleine Schriften*, pp. 151-9; voir le texte de l'« *Iter ad Paradisum » ibid. Anhang*, pp. 359-69; le récit apocalyptique sur Gog et Magog tire son origine du livre d'Ezechiel 38, 1 et 39, 16 et de l'*Apocalypse* 20, 7-10, mais il fut restructuré et mis en circulation par le *Livre des Révélations* du Ps.-Méthode et popularisé au Haut Moyen Âge par son insertion dans *l'Historia scholastica* de Petrus Comestor (Pierre le Mangeur) ; cf. PFISTER, *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen*, dans *idem, Kleine Schriften*, pp. 328-336; Rüdiger SCHNELL, *Liber Alexandri Magni, nach der Hs. Paris BN Acq. lat. 310*, München, Beck, 1989, pp. 76-77.

[35] Voir l'édition en deux tomes : *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis) Rezension J^2. Erster Teil*, hGlan v. Alfons HILKA u. Hermann-Josef BERGMEISTER, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1976, et *Historia Alexandri Magni (Historia de preliis) Rezension J^2. Zweiter Teil*, hGlan v. Alfons. HILKA u. Rüdiger. GROSSMANN, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1977. Le remaniememt a du avoir lieu avant 1119, la date du plus ancien témoin qui nous est conservé, dans le cadre du *ms. BN Lat 3915*, fol. 76-111, un compedium intitulé *Varie Historie* de Guido de Pise, diacre de la cathédrale de Pise, qui pourrait être l'auteur même du remaniement : cf. Ulrich MÖLK, *Gelehrtes Wissen für Gesellschaft und Vaterland. Die Historia Alexandri im Kontext der „Variae historiae" des Guido Pisanus*, dans *Herrschaft, Ideologie und Geschichtskonzeption in Alexanderdichtungen des Mittelalters*, hGlan v. Ulrich MÖLK, Göttingen 2002, pp. 113-140 ; Michele CAMPOPIANO, *Gentes, monstra, fere: l'Histoire d'Alexandre dans une encyclopédie du XII^e siècle*, dans *Conter de Troie et d'Alexandre : Hommage à Emmanuèle Baumgartner*, éd. Laurence HARF et autres, Paris, CNRS, 2006, pp. 233-235. Voir aussi AUSFELD, *Die Orosius-Rezension*, p. 98, Edme R. SMITS, *Die Historia de preliis Alexandri Magni Rezension J^2 im Mittelalter: Rezeptionsgeschichtliche Probleme*, dans *Alexander the Great in the Middle Ages. Ten Studies in the Last Days of Alexander in Literary and Historical Writing*, ed. by W. J. AERTS et autres, Niemegen, Alpha, 1978, pp. 88-89.

[36] Cf. AUSFELD, *Die Orosius-Rezension der Historia Alexandri Magni de preliis und Babiloths Alexanderchronik*, dans *Festschrift der badischen Gymnasien*, Karlsruhe 1886, *passim*.

de traductions, la plus fameuse étant celle française du *Roman d'Alexandre en prose* effectuée vers le milieu du XIII[e] siècle, qui a connu trois rédactions successives[37]. On consigne aussi des fragments en vers de traductions anglaises[38]. Parmi les versions en prose qui l'ont utilisée comme source primaire, on peut citer l'*Alexanderchronik en prose* du maître Babiloth et *I Nobili Fatti d'Alessandro Magno* À part ceci, on en connaît des traductions hébraïques comme celle de Jehuda ben Tibbon et d'autres encore, effectuées en Italie du sud, au cours du XIII[e] siècle[39].

En outre, elle a servi comme source secondaire, dans le cas des épopées allemandes *Alexander* de Rudolphe d'Ems, er de l'*Alexandreis* d'Ulrich d'Eschenbach, alors que l'*Alexander* de l'autrichien Seifried et le *Konung Alexander* suédois s'en servirent comme source primaire. Elle a été tout aussi bien utilisée par les œuvres d'édification morale et religieuse comme le *Seelentrost*, et par les bibles historisées de l'espace néérlandais et bas-allemand[40].

La J[3], la plus récente et aussi la plus réceptée recension médiolatine (on en compte 45 manuscrits), surnommée aussi *Historia aucta*, semble être surgie d'une façon tout aussi anonyme que la recension J[1] dont elle dépend[41]. Le *terminus post quem* de sa parution a pu être établi en fonction de celle du *Roman français d'Alexandre*, l'œuvre d'Alexandre de Paris chez lequel le rédacteur a puisé quelques ajouts[42]. Le *terminus ante quem* communément accepté pour la redaction de ce texte est mise en relation avec la date de parution du poème *Historia Alexandri Magni* de Quilichinus de Spolète, qui en est une versification, à savoir 1234[43]. Semblablement aux recensions précédentes, la J[3] paraît souvent dans le cadre des manuscrits-recueils de profile historique ou bien théologique, dans le voisinage d'autres textes sur Alexandre. La J[3] s'est imposée à l'âge de l'imprimerie, en refoulant les versions précédantes, ce qui l'a fait passer longtemps pour la seule rédaction attestable de l'*Historia de preliis*[44]. Jouissant, comme telle, de beaucoup d'intérêt partout en Europe, la J[3] a été traduite en prose, à partir du Bas Moyen Âge jusque tard au XVII[e] siècle, en plusieurs langues: en anglais, en tchèque, hongrois, polonais, russe et aussi en hébreux ; surtout en Italie a-t-elle stimulé des diverses transpositions vernaculaires : en vers, telle que *l'Alessandreida in rima,* et surtout en prose sous forme d'épitomés contenant aussi des interpolations provenant d'autres témoins du *Roman d'Alexandre*[45].

L'Italie, c'est aussi le pays de Quilichinus de Spolète, l'auteur pour une fois identifiable d'une version en distiques élégiaques de la J[3]. Il s'agit d'un lettré, juge de métier, probablement au service de l'empereur Frédéric II[46]. Dans l'épilogue de son *Historia Alexandri Magni,* il se

---

[37] Voir CARY, *op. cit.*, pp. 46-48; ROSS, *A Guide*, pp. 53-57.

[38] Cf. CARY, *op. cit.*, pp. 48-49; ROSS, *A Guide*, pp. 59, 71, 73.

[39] Cf. AUSFELD, *Die Orosius-Rezension*, pp. 112-119; SMITS, *op. cit.*, 1978, p. 93; CARY, *op. cit.*, pp. 49-51; ROSS, *A Guide*, pp. 54-60.

[40] Cf. ROSS, *op. cit.*, pp. 37, 39, 47-48, 71; SMITS, *op. cit.*, pp. 93-94.

[41] Cf. l'édition *Die Historia de preliis Alexandri Magni, Rezension J*[3], hGlan v. Karl STEFFENS, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1975.

[42] Cf. ROSS, *The « Fuerre de Gadres » of Eustache and the « Historia de preliis », Classica et Mediaevalia* 22 (1961), *passim*; CIZEK, *Alexandre le Grand et « li douze pers de Gresce » du Roman français d'Alexandre dans une perspective comparatiste*, dans *La représentation de l'antiquité au Moyen Âge. Actes du Colloque des 26-28 Mars 1981*, éd. Danielle BUSCHINGER, Wien, Verlag Halosar, 1982, pp. 183-185.

[43] Cf. CARY, *op. cit.*, p. 51; ROSS, *A Guide*, p. 61; Wolfgang KIRSCH, *Quilichinus de Spoleto, « Historia Alexandri Magni » nebst dem Text der Zwickauer Handschrift der « Historia de preliis Alexandri Magni »* , hGlan v. W. KIRSCh, Skopje, 1971, p. LIII.

[44] Cf. PFISTER, *Die „Historia de preliis" und das Alexanderepos des Quilichinus", Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance*, 1 (1911), p. 284.

[45] Cf. CARY, *op. cit.*, pp. 53-58; ROSS, *A Guide*, pp. 62-65.

[46] Édité par Wolfgang KIRSCH: voir ci-dessus note 43.

présente en donnant des précisions sur son nom, origine, métier et aussi sur la date de son œuvre, qui aurait été achevée en 1236 et corrigée durant l'année suivante[47]. Cette œuvre, transmise dans une vingtaine de manuscrits, a connu une bonne réception dans le milieu scolaire, pour lequel elle se prêtait bien grâce à son caractère didactique et à sa langue poétique[48]. En tout cas, elle n'a pas pu rivaliser avec l'*Alexandreis* de Gautier de Châtillon, dans laquelle Qulichinus a puisé par endroits. On en a fait, au XIV[e] siècle, une traduction italienne due à Domenico Scolari, et une autre bavaroise, le *Wernigeroder Alexander.* Beaucoup de ses vers ont été interpolés dans le manuscrit de *Darmstadt 231* de la J^3, en lui conférant une nature « prosimétrique »[49].

Nous jugeons utile d'offrir, en tant que point final, un résumé détaillé des épisodes communs aux trois recensions consécutives de l'*Historia de preliis*, telle que celle-ci fut divisée en trois livres en suivant la tradition antique du Ps.-Callisthène. Nous marquerons ensuite les plus importants ajouts faits par les rédacteurs de la J^2 et J^3. Le nom d'Alexandre sera rendu par l'initiale A.

Livre I : Invasion persane de l'Égypte, fuite du roi magicien Nectanébo devenu astrologue en Macédoine, sa métamorphose magique et l'adultère d'Olympias. Philippe voit, en rêve, la théogamie d'Olympias ; présage de l'œuf de serpent. Accouchement d'Olympias, assistée par Nectanébo, signes surnaturels. « Enfances d'A » : fréquentation et mort de Nectanébo, domptage de Bucéphale, éducation d'A en arts libéraux, l'arrivée en Péloponnèse et conflit avec Nicolas, roi des Aridéens, bataille, défaite et mort de celui-ci, conquête de son règne, repudiation d'Olympias par Philippe, violemment réprimandé par A, leur réconciliation. Brusquerie des émissaires de Darius, campagne en Arménie, agression de Philippe par Pausanias, enlèvement d'Olympias, son éliberation par A, punition du coupable. Mort de Philippe et avènement d'A, rassemblement des Macédoniens pour la campagne contre les barbares. Départ pour l'Ouest, soumission de Rome et de Chalcédoine, en Afrique, navigation vers l'île de Faranitida afin de consulter l'oracle du dieu Ammon. À Tafosiris, l'oracle de Sarapis lui prédisant, en songe, une carrière météorique. Fondation d'Alexandrie, réception triomphale par les Egyptiens, A reconnu comme fils de Nectanébo. Arrivée en Syrie, siège de Tyr, lettre à Jaddus, grand prêtre des Juifs, demandant sans succès leur soumission; rêve prémonitoire de la conquête de Tyr, assaut de Gaza, marche vers Jérusalème, apparition encourageante, en songe, de Dieu à Jaddus; réception triomphale d'A, sa prosternation devant le tetragramme porté par Jaddus, entrée solennelle à Jérusalème, privilèges octroyés aux Juifs. Premier échange de lettres entre Darius, très hautain, et A , les trois dons dérisoires de Darius interprétés fatidiquement par A, échange epistolaire entre Darius et ses satrapes, deuxième échange de lettres accompagné, cette fois, d'un échange de dons entre Darius et A. Préoccupé par la maladie d'Olympias, A annonce à Darius son temporaire retour en Macédoine . Victoire d'A sur le général Amonta, son arrivée en Achaïe, au mont Taurus et à Persépolis, « cité des neuf muses » ; à Scamandre vénération d'Homère et réprimande du bas flatteur Clitomidis. Arrivé en Macédoine, A trouve Olympias déjà rétablie de sa maladie. Siège et soumission d'Abdira, d'Olinthe, de Chaldéopolis. Famine au bord du fleuve Xenis, arrivée a Locrus, puis à Trachagantes, fausseté de l'oracle local d'Apollon. Siège et destruction de Thèbes, invention du personnage Stisichorus, A et le chanteur Ismenia. À Corinthe, A concède à Clitomachus, vainqueur thébain au concours de chars, la reconstruction de Thèbes.

---

[47] Cf. l'épilogue intitulé *De dictatore huius historie* : v. 3989 sqq. : *Historiam dictavit carmine quidam/ Qui Quilichinus nomine… Iudex officio … de gente Spoleti … Post natum Christi sunt anni mille ducenti/ Terque duodeni* etc.

[48] Voir PFISTER, *Die „Historia de preliis“*, pp. 285-287; CARY, *op. cit.*, p. 53; KIRSCH, *op. cit.*, p. LIII; ROSS, *A Guide*, pp. 61-65.

[49] Cf. CARY, *op. cit.*, p. 53-54, KIRSCH, op. cit., p. LVI-LVIII; ROSS, *A Guide*, pp. 61-62.

Livre II : A à Platées, la prêtresse de Diane lui prédit la conquête du monde ; éviction du *princeps* Strasagoras, allié des Athéniens, leur courroux, lettre d'A. demandant leur soumission. Deux discours du « philosophe » Démosthène conseillant la soumission, opposition d'Eschilis. Lettre d'A reprochant aux Athéniens leur crimes dans le passé et annoncant son intention de ne pas les assiéger. Lettre aux Lacédémoniens, peuple maritime, siège et conquête de leur cité. Retour en Asie, à travers la Cilicie. Ample conseil de guerre chez les Perses. Malheureuse baignade d'A dans le fleuve Océan, guérison par le médecin Philippe, injustement incriminé par Parmenius, qu'A fait décapiter. Soumission de l'Arménie, traversée de l'Euphrate, suppression du pont, encouragement des soldats, bataille près du fleuve Tigris, attentat d'un Perse déguisé en Macédonien, généreusement gracié par A. Poursuite des Perses, jusqu'en Bactra, siége et conquête de la cité, capture de la famille de Darius. Alexandre rebute l'offre de défection d'un satrape de Darius. Lettre de détresse de deux satrapes à Darius, fière lettre de celui-ci à A. Réponse d'A, puis sa lettre aux satrapes des pays soumis. Échange de lettres entre Darius et l'un de ses *principes* . Lettre de Darius à Porus, roi des Indiens, réponse encourageante de celui-ci. Lettre de la mère de Darius conseillant au fils de ne plus continuer la guerre. Apparition en rêve du dieu Ammon qui enjoint à A. de se rendre chez Darius, en guise d'émissaire, en prenant « sa figure ». Traversée, accompagné par le fidèle Eumilo, du fleuve Stragana, (en perse, en grec Granicus) couvert de glace ; A a d'abord l'apparence « du dieu Apollo descendu des cieux », est très honoré par Darius ; au cours du repas, il apparaît de taille tout petite, s'approprie les coupes d'or dont il avait bu; étant reconnu, il se sauve en fuyant dans la nuit, ses poursuivants tombent dans les ravins. Bataille près du fleuve Stranga dont le dégel provoque la mort des fugitifs persans. Refuge de Darius dans le palais de Susa, lettre à A lui offrant le partage de l'empire, algarade d'A avec Parmenius à propos de cette offre. Séjour près du fleuve Granicus, dans le palais de Xerxès. Découverte d'une site funéraire gardée par des prisonniers grecs mutilés contenant des cratères en or et le sarcophage, sculpté en améthyste, du roi asssyrien Ninus. Lettre suppliante de Darius à Porus, poursuite de Darius qui, mortellement blessé, dans son palais, par Bysus et Ariobarzanes est rejoint par A, *pietà* de celui-ci envers Darius mourant, ses *ultima verba* moralisants. Proclamation d'A aux Perses, punition des meurtriers, mariage avec Roxane, fille de Darius.

Livre III : Traversée du désert indien, protestation des Macédoniens vivement réprimandés, réduits au silence par A. Échange de lettres entre Porus, très méprisant, et A. modéré. Bataille, pendant 20 jours, contre les Indiens, ruse des statues d'airain contre les éléphants, défaite et fuite de Porus, conquête de sa cité, description des immenses trésors du palais. Échange de lettres et de dons avec Talistrada, reine des Amazones, poursuite de Porus à travers le désert, de l'eau offerte en vain par Zephirus, le fleuve à l'eau amère ; cauchemaresque combat de nuit contre des bêtes monstrueuses au bord du lac « à l'eau douce comme le miel », rencontre des Seres, seconde bataille contre Porus, duel et mort de celui-ci, apaisement des Indiens, lettre des pacifiques Oxydraques à A suivi d'un colloque d'esprit philosophique ; arrivée aux statues d'Hercule, traversée d'un désert froid et obscur puis des marais avec d'autres bêtes épouvantables, arrivée au dernières forêts de l'Inde et au fleuve Buemar, rencontre des éléphants, des femmes sauvages et barbues, des hommes sauvages, affrontement d'un ouragan, arrivée au bord du Gange, échange de cinq lettres avec Dindimus, roi des Brahmans ; rencontre d'autres hommes sauvages, des arbres habités par démons, arrivée à une montagne aux degrés de saphir avec la *Domus Solis*, demeure ornée d'une vigne d'or avec des grappes en pierres précieuses, habitée par un personnage de grande prestance qui est vénéré par A et qui le guide

vers l'Oracle des Arbres du Soleil et de la Lune, rencontre de l'oiseau Phénix, consultation de l'oracle lui annoncant la mort par trahison; traversée du pays Prasiaca, arrivée au pays de la reine Candace ; échange de lettres avec celle-ci, sauvetage de sa belle-fille par A. déguisé en Antigone; A chez Candace, description du pays et des trésors de son palais ; tête a tête avec la reine, dévoilement et périclitation d'A. Visite de la grotte des dieux : rencontre du conquérant Sesonchosis, et du dieu Sarapis qui lui prédit son imminente mort et l'immortalité d'Alexandrie ; rencontre d'autres monstres, des ichtyophages, des sirènes, arrivée à la fin de la terre et à l'Océan, ascension au ciel dans un attelage porté par des vautours, descente au fond de la mer dans un tonneau de verre, arrivée à la Mer Rouge, rencontre d'autres monstres, arrivée au fleuve Titan, combat contre des guerriers munis d'une multitude d'éléphants et de chars ; description du palais de Xerxès ; arrivée à Babylone, mention d'une lettre adressée à Aristote, lettre de celui-ci élogiant les exploits d'A ; à Babylone, le prodige omineux d'un monstrueux nouveau-né ; fomentation de la conjuration d'Antipater, empoisonnement d'A par Iolas durant un festin ; tentative d'A de se jeter, de nuit, dans l'Euphrate empêchée par Roxane ; rédaction du testament par le notaire Simeon, tumulte des Macédoniens voulant voir leur roi mourant, adieux et dernières dispositions d'A, sa mort, transport du corps à Alexandrie, brève notice biographique suivie par la liste des cités fondées.

La recension plus récente *Historia de preliis J2* insère des *mirabilia* inédits provenant de sources tératologiques et géographiques et aussi un bref récif, provenant de l'écrit apocaplytique *Revelationes* du Ps.-Méthode, sur l'enfermement des peuples impurs au-delà du Caucase. L'*Historia de preliis* J^3 insère, à part d'autres éléments fabuleux - comme l'anéantissement du dragon des montagnes et l'enfermement des peuples impurs dont on offre une liste de 20 noms fantaisistes - un récit pseudo-historique inspiré du *Roman français d'Alexandre* traitant de l'inégal combat soutenu par une poignée de preux contre une multitude d'ennemis dans les environs de Tyr. Le noyau de ce récit remonte à la *Chanson de Roland*. Il y a, en outre, deux épisodes inédits, de nature allégorique : la description, d'abord, du trône de Cyrus en or et pierres précieuses, ensuite celle d'un semblable trône érigé par Alexandre à Babylone. Tout ceci sera repris par le poème de Quilichinus. Il faut mentionner encore l'ajout édifiant, tout à fait inédit, qui est l'apocryphe lettre du sage juif Mardocheus à A qu'il essaye de convertir au judaïsme.

Bibliographie

Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo, hg. v. Friedrich PFISTER, Heidelberg, 1913;
Alexandria, ed. de Dan Simonescu, dans *Cărțile populare în literatura românească*, ed. de Ion Chițimia și Dan Simonescu, București, Editura pentru Literatură, 1963;
AUSFELD, Adolf, *Die Orosius-Rezension der Historia Alexandri Magni de preliis und Babiloths Alexanderchronik*, dans *Festschrift der badischen Gymnasien*, Karlsruhe, 1886, pp. 97-120;
IDEM, *Der griechische Alexanderroman*, Leipzig, Teubner, 1907;
BERG, Beverly, *An Early Christian Portrait of Indian Asceticism*, *Classica et Mediaevalia* 31 (1970), pp. 269-305;
CAMPOPIANO, Michele, *Gentes, monstra, fere: l'Histoire d'Alexandre dans une encyclopédie du XII^e siècle*, dans *Conter de Troie et d'Alexandre : Hommage à Emmanuèle Baumgartner*, éd. Laurence HARF et autres, Paris, CNRS, 2006, pp. 233-252;
CARY, George, *The Medieval Alexander*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956;
CIZEK, Alexandru, *Zur literarischen und rhetorischen Bestimmung der Schrift Collatio Alexandri Magni cum Dindimo, rege Bragmanorum, per litteras facta*", *Rhetorica* IV, 2 (1986), pp. 111-137;
IDEM, *Alexandre le Grand et « li douze pers de Gresce » du Roman français d'Alexandre dans une perspective comparatiste*, dans *La représentation de l'antiquité au Moyen Âge. Actes du Colloque des 26-28 Mars 1981*, (éd.) Danielle Buschinger, Wien, Verlag Halosar, 1982, pp. 169-201;
Collatio Alexandri cum Dindimo, rege Bragmanorum, per litteras facta, (ed.) Bernard KÜBLER, Lipsiae, 1888;
The Collatio Alexandri et Dindimi. A revised Text by Telfryn Pritchard, *Clasica et Mediaevalia*, 46 (1995), pp. 255-283;
[*Commonitorium Palladii*], *The History of Palladius on the Races of India and the Brahmans/ Palladii de vita Bragmanorum narratio*, (ed.) J. Duncan M. Derett, dans *Classica et Mediaevalia* XXI (1960) pp. 64-135;
[Commonitorium Palladii I] : *The "Ambrose Text of Alexander and the Brahmans*, ed. by Telfryn Pritchard, dans *Clasica et Mediaevalia*, 44 (1993), pp.109-139;
Epistula Alexandri ad Aristotelem : Epistula I. Edidit et commentario critico instruxit, W. Walther BOER, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1973;
Epistula Alexandri ad magistrum Aristotelem: Epistula I [Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens]. Synoptische Edition, hg. v. Michael Feldbusch, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1976;
Epistula Pharasmanis ad Hadrianum imperatorem, hg. v. Friedrich Pfister, dans *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1976, pp. 366-372;
GUNDERSON, Lloyd D., *Alexander's Letter to Aristotle about India*, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1980;
HANSEN, Georg Chr., *Alexander und die Brahmanen*, *Clio* 43/45 (1965), pp. 351-380;
Iuli Valeri Alexandri Polemi res gestae Alexandri Macedonis, (ed.) Bernardus Kuebler, Lipsiae, Teubner, 1888;
Historia Alexandri Magni (Historia de preliis) Rezension J^1. hg. v. Alfons HILKA u. Karl STEFFENS, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1979;
Historia Alexandri Magni (Historia de preliis) Rezension J^2. Erster Teil, hg. v. Alfons. HILKA u. Hermann-Josef BERGMEISTER, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1976;
Historia Alexandri Magni (Historia de preliis) Rezension J^2. Zweiter Teil, hg. v. Alfons HILKA u. Rüdiger GROSSMANN, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1977;
Die Historia de preliis Alexandri Magni, Rezension J^3 hg. v. Karl STEFFENS, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1975;
Iter ad Paradisum hg. v. Friedrich PFISTER, dans *Kleine Schriften, Anhang*, pp. 359-369;

JOUANNO, Corinne, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*, Paris, Ed. Du CNRS, 2002;
MAGOUN, Frank P., *Gests of King Alexander of Macedon*, Cambridge University Press, 1929;
MERKELBACH, Reinhold, *Die Quellen des Griechischen Alexanderromans*, München, Ed. Beck, 1977;
MEYER, Lucienne, *Les légendes des matières der Rome, de France et de Bretagne dans le « Pantheon » de Godefroi de Viterbe*, Paris, Ed. Hachette, 1933;
MÖLK, Ulrich, *Gelehrtes Wissen für Gesellschaft und Vaterland. Die Historia Alexandri im Kontext der „Variae historiae" des Guido Pisanus*, dans *Herrschaft, Ideologie und Geschichtskonzeption in Alexanderdichtungen des Mittelalters*, hg. v. Ulrich MÖLK, Göttingen, 2002, pp. 113-140;
PFISTER, Friedrich, *Die „Historia de preliis" und das Alexanderepos des Quilichinus*", *Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance,* 1 (1911), pp. 249-301;
Idem, *Studien zur Sagengeographie*, dans *idem*, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim a. Glan., Anton Hain, 1976, pp. 112-119;
Idem, *Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen*, dans *idem*, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1976, pp. 53-79;
Idem, *Kleine Texte zum Alexanderroman*, Heidelberg, Ed. Winter, 1910;
Idem, *Studien zum Alexanderroman*, dans *idem*, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1976, pp. 17-52;
Idem, *Die « Odoiporia apo Edem tou paradeisou » und die Legende vom Alexanders Zug nach dem Paradies*, dans *idem*, *Kleine Schriften*, pp. 151-159,
Idem, *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen*, dans *idem*, *Kleine Schriften*, pp. 301-350;
Quilichinus de Spoleto, «Historia Alexandri Magni » nebst dem Text der Zwickauer Handschrift der « Historia de preliis Alexandri Magni », hg. v. Wolfgang KIRSCH, Skopje, 1971;
ROSS, David J. A., *Alexander Historiatus, A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature*, London, Ed. Athenaeum, 1986;
Idem, *A Check-List of MSS of Three Alexander Texts*, *Scriptorium* 10 (1956) pp. 127-132;
Idem, *The « Fuerre de Gadres » of Eustache and the « Historia de preliis »*, *Classica et Mediaevalia* 22 (1961), pp. 205-221;
SCHNELL, Rüdiger, *Liber Alexandri Magni, nach der Hs. Paris BN Acq. lat. 310*, München, Ed. Beck, 1989;
STEINMANN, Mark, *Die « Collatio Alexandri et Dindimi », Übersetzung und Kommentar*, Göttigen, Ed. Ruprecht, 2007;
STONEMAN, Richard, *The Latin Alexander*, dans *Latin Fiction. The Novel in context*, (ed.) B. H. Hofman, London and New York, Ed. Methuen, 2004, pp. 167-186;
Idem, *The Medieval Alexander*, dans *Latin Fiction. The Novel in context*, (ed.) B. H. Hofman, London and New York, Ed. Methuen, 2004, pp. 238-252;
SMITS, Edme R., *Die Historia de preliis Alexandri Magni Rezension J² im Mittelalter: Rezeptionsgeschichtliche Probleme*, dans *Alexander the Great in the Middle Ages. Ten Studies in the Last Days of Alexander in Literary and Historical Writing*, ed. by W. J. Aerts et autres, Niemegen, Ed. Alpha, 1978, pp. 86-107;
VOORBIJ, Jan B., *Additions to Ross's Check-List of Alexander Texts*, *Scriptorium* 38 (1984), pp. 116-120.

Rugăciunile Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos[1]

Alexandra CRĂCIUNESCU
Bibliograf
Departamentul Bibliografie Națională
Biblioteca Academiei Române
al_craciunescu@yahoo.com

Résumé

Les fous pour Christ ont suivi la voie la plus ardue et la plus stigmatisée de la sainteté. En imitant les maladies psychiques pour en cacher le trésor de leurs vertus, ces élus de Dieu ont vécu dans une pauvreté absolue : sans maison, sans vêtements ; ils ont toujours désiré montrer que l'expérience de la foi impliquait dévouement, sacrifice et amour ardent pour Dieu et ils ont puni l'inflexibilité et la suffisance spirituelle des chrétiens par leur conduite et leurs paroles « étranges ». Cette vocation insolite de poursuivre Dieu a fleuri dans l'espace byzantin de VIème et VIIème siècles. Dans la pléiade des ces hommes spéciaux, on distingue les Saints Andrei et Siméon, plusieurs collections hagiographiques en retenant leurs parcours vers la perfection spirituelle.

Mots-clés : Saint André, le fou pour le Christ ; les fous de Dieu ; prière ; écriture hagiographique ; manuscrit ; littérature religieuse ; littérature médievale roumaine.

„Cu îndrăciții umbla, ca și cum ar fi fost unul dintru dânșii.
Și făcându-i-se milă de oameni, cu rugăciunile sale izgonea dracii de prin mulți"[2].

Viața sfinților nebuni strălucește de virtutea dragostei pentru Hristos și semeni. Râvnitori de excepție, alergători neobosiți pe cărarea îngustă a ascultării de Dumnezeu, acești sfinți au dus sinceritatea asumării credinței la măsurile superioare ale devoțiunii (de neînțeles, nebunești pentru mintea lumii).

Cercetarea științifică a Cătălinei Velculescu[3], dedicată acestei forme particulare de manifestare a iubirii mistice, a sfințeniei în spațiul bizantin al secolelor VI-VII, răspunde așteptărilor riguroase ale cititorilor: exigențele documentării sunt satisfăcute temeinic,

---

[1] Inițial am dorit să intitulez acest articol *„Rugăciuni ale sfinților înțelepți"*, dat fiind faptul că acești *saloi* au avut „gândul lui Hristos": au ales să spună mai bine „cinci cuvinte în Biserică (..) decât zece mii" (*I Corinteni* 14, 19), au preferat să fie considerați de oameni „gunoiul lumii" (*I Corinteni* 4, 13), pentru a dobândi înțelepciunea superioară, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „Dacă între voi i se pare cuiva că este înțelept în veacul acesta, să se facă nebun ca să devină înțelept. Că înțelepciunea lumii acesteia nebunie este în fața lui Dumnezeu" (*I Corinteni* 3, 18-19). Dar, pentru că s-ar fi creat o neînțelegere, ceilalți sfinți nu sunt înțelepți?, am ales o denumire comună, în afara oricărei capcane ... senzaționale. Însă, e bine să reținem afirmația unui ucenic despre Sfântul Andrei, mărturie emblematică pentru toată pleiada acestor mistici nebuni întru Hristos: „Că și de ar zice cineva: <filosofu prea înțeleptu>, adevăratu așa era sfântul că grăia dă Duhul Sfântu într-alte féluri dă limbi și spunea cui ce vrea. Nici de în Scripturile céle negrăite i să ascundea lui ceva, că era până în sfârșât curat și învățat și limbă ascuțită și avea ințălepciune fără de măsură" (Cătălina Velculescu, *Nebuni întru Hristos*, București, Ed. Paideia, 2002, pp. 109-110).

[2] *Viața Cuvioșilor Părinților noștri Simeon celui nebun pentru Hristos și a lui Ioan,* ediție și monografie de Cătălina Velculescu, în *Texte uitate, texte regăsite. Izvoare ale culturii românești*, vol. IV. București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2005, p. 217.

[3] Cătălina VELCULESCU, *Nebuni întru Hristos, ed. cit.*

studiul introductiv prezintă într-un mod academic istoricul acestei modalități „nefirești" de a trăi poruncile dumnezeiești, urmând ca în partea a doua a cărții, autoarea să reproducă texte hagiografice din manuscrise și tipărituri legate de Sfinții Andrei și Simion.

Trebuie spus că rădăcinile comportamentului sfinților nebuni, care negau formalismul bisericesc, se pot regăsi în atitudinea non-conformistă a lui Diogene sau a înțeleptului Esop. Acest prototip este depășit, însă, în Ortodoxie odată cu apariția nebunilor „întru Hristos"[4].

Saloii se distingeau în comunitățile creștine prin practicarea unei asceze atipice: ei refuzau conveniențele, alegând o viață care sfida regulile sociale. Conduita lor era un permanent protest. Ei căutau să revigoreze în creștini o credință lipsită de superstiții și ipocrizii. Gesturile și cuvintele lor stânjeneau, indignau, îi incomodau pe cei care se raportau la religie într-un mod comod sau duplicitar, fapt pentru care fericiții erau blamați, defăimați, disprețuiți, batjocoriți sau chiar bătuți, după cuvântul Mântuitorului: „Fericiți veți fi când vă vor ocărî și vă vor prigoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, mințind din pricina Mea" (*Matei* 5, 11).

La îndemnul Celui atotmilostiv, ei s-au despovărat de grija hranei, a îmbrăcămintei, a locuinței și a confortului personal și au mimat nebunia, ascunzându-și omul lăuntric sub mantia unor presupuse afecțiuni psihice, pentru a nu fi elogiați pentru bogăția virtuților.

Unul dintre acești sfinți este Andrei. O traducere mai complexă a vieții sale o găsim în manuscrisul românesc 2786, păstrat în colecțiile Bibliotecii Academiei Române. Acest râvnitor „zioa să făcea că iaste nebun, iar noaptea să ruga lui Dumnezeu"[5] și cu timpul „mai mult să nevoia la rugăciune noaptea, (...) și dintru adâncul inimii, pre taină aducea rugăciuni lui Dumnezeu"[6], „râdicând mâinile spre ceriu, cu lacrămi"[7], în vreme ce în timpul zilei imita conduita unui „deșuchiat"[8], a unui „zănatic și de râs a toată lumea"[9].

Dacă „citim" doar la suprafață aceste contradicții uluitoare, nu vom ajunge la adevărata identitate a acestui iubitor de desăvârșire. Sfântul Andrei era unul din mulții, nenumărații „luminători"[10], ce „robiia lui Dumnezeu"[11] și care pentru slujirea în numele dragostei dumnezeiești ajunsese (fără să știe) să „umble prin mijlocul a mulți ca un stâlp de văpae, de străluciia și sloboziia schintei de foc spre văzduh"[12].

Deși *„vedea cerul deșchis ca o poartă"*[13] și primea de la Dumnezeu dovezi de încredere („văzu un porumb mare, alb ca zăpada, (...) carele (...) aducea în gura lui o frunză de aur de maslin"[14] și care cu glas omenesc, l-a înștiințat: „Priiméște această frunză că Părintele Atotțiitoriul Domnul Savaot ț-au trimis sămn din raiu, pentru că ești milostiv și iubitoriu de oameni, precum însuș Sfinția Sa iaste milostiv. Și te proslăvéște pre tine și încă să va proslăvi întru tine numele cel sfânt al Lui, pentru că ai judecat să miluiască pre cei ce te bătea și să n-aibă păcat"[15]), el se considera fratele mai mic al oamenilor. Intim prieten al lui Hristos, casnic

---

[4] Sau *„fericiților nebuni"*, cum sunt numiți de Ioan KOVALEVSKY, în cartea *Fericiții nebuni pentru Hristos*, trad. de Boris Buzilă, București, Ed. Anastasia, 1997.

[5] Ms. rom. 2786 BAR, *apud* Cătălina VELCULESCU, *Nebuni întru Hristos, ed. cit.*, p. 120.

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem*, p. 121.

[8] *Ibidem*, p. 174.

[9] *Ibidem*, p. 125.

[10] *Ibidem*, p. 126.

[11] *Ibidem*, p. 156.

[12] *Ibidem*, p. 125.

[13] *Ibidem*, p. 126.

[14] *Ibidem.*

[15] Cătălina VELCULESCU, *Nebuni...*, p. 229.

al împărăției cerurilor, Sfântul Andrei descria cu familiaritate desăvârşirea lumii de dincolo, unde se întinde o „înălțime făr' de sfârşene"[16], pentru că „aşa iaste de minunat Dumnezeu întru lucrurile Sale"[17].

Rugăciunea pentru „cei ce-i făcea pacosti"[18]

Dat fiind faptul că întotdeauna comportamentul sfinților nebuni scandaliza, era oarecum previzibil ca îndemnurile să nu le fie „primite" şi prezența lor să fie tratată cu dispreț şi răutate. Scrierile vechi ne pun la dispoziție asemenea mărturii, în care „nepricepuții îl bătea cu pumnii [pe Sfântul Andrei – n.n.] şi alții îl bătea preste obraz cu palmele şi alte multe réle şi nevoi îi făcea"[19].

Rugăciunea pentru iertarea vrăjmaşilor funcționează în mod permanent la aceşti asceți, ca un limbaj dublu, un limbaj interiorizat, complementar, menit să-i trezească pe creştinii ne-simțitori (în sens etimologic: lipsiți de simțire, de vibrație sufletească, de înțelegere duhovnicească), iar pe ei să-i mențină permanent în legătură cu Dumnezeu. Puterea sfinților de a se ruga pentru iertarea vrăjmaşilor arată limpede că ei gustă prin rugăciune bunătățile împărăției cerurilor.

Ca un vrednic următor al Sfântului Arhidiacon Ştefan, cel dintâi dintre mucenici, Sfântul Andrei se ruga pentru iertarea celor ce-l năpăstuiau: „Eu m-am rugat Stăpânului mieu ca să nu fie lor păcat de aceasta, adecă pentru că mă bate pre mine, căci că întru neştiință o fac ei aceasta, ca de lucrurile céle din neştiință şi ertăciune să priimească"[20]. Remarcabilă este dragostea acestui marginal al cetății, care nu-i osândea pe cei care îl respingeau şi năpăstuiau, ci prefera să-şi „biciuiască eul"[21] păcătos, iar lor să le ofere noblețea iertării şi a rugăciunii.

După ce primea ajutorul Domnului, „fericitul Andrei să minuna şi foarte lăuda mila lui Dumnezeu, că aşa întru toate i-au fost lui de ajutoriu"[22], mulțumirea devenind pentru el un reflex al rugăciunii neîncetate.

Acest „joc" al sfinților nebuni, dacă îl putem numi aşa, între identitate şi alteritate, este „spart" de dorința ca „toți oamenii să se mântuiască" (*I Timotei*, 2-4). „Măştile" acestor atleți ai credinței, profund smeriți şi răbdători, „cădeau" în rugăciunea pentru semeni, moment în care îşi dezvăluiau unica identitate adevărată, aceea de rugători milostivi.

Sfântul Andrei, scufundându-se în adâncul iubirii de Dumnezeu, trăia intensitatea iubirii agapice: „plânsă cu amar până când au slăbit; cât de mult plâns, au slăbit şi i s-au afundat ochii în cap; şi zicea şi rugăciunea aceasta: „Doamne, Cela ce toate le ştii!"[23]. Oferindu-i lui Dumnezeu rugăciunea pentru oameni, el nu făcea altceva decât să-şi reverse preaplinul inimii încărcate cu bunătate şi compătimire.

Socotindu-se lucrător în via Domnului, el ieşea în întâmpinarea nevoilor fraților mai mici ai lui Hristos. Pentru a-i ajuta, el însuşi apela la ajutorul sfinților: „Iar sfântul, rădicând mâinile spre ceriu, să ruga cu lacrămi către Dumnezeu, zicând: <Sfinte Apostole Ioane Bogosloave, ajută-m'!>. Şi îndată să făcu tunet şi gâlceavă de oameni mulți; şi iată un bătrân oarecarele, (..) având fața lui strălucită ca soarele"[24].

[16] *Ibidem*, p. 143.
[17] *Ibidem*, p. 148.
[18] *Proloage*. Mănăstirea Neamț, vol. I, 1854, *apud* Cătălina VELCULESCU, *Nebuni ...*, p. 198.
[19] *Ms. rom.* 2786, BAR, *apud* Cătălina VELCULESCU, *Nebuni ...*, p. 125.
[20] *Ibidem*, p. 229.
[21] Monahul Moise AGHIORITUL, *Tristețea anxietății şi bucuria nădejdii*, trad. de Cristina Băcanu, Bucureşti, Ed. Sophia, 2005, p. 90.
[22] Cătălina VELCULESCU, *Nebuni ..*, p. 122.
[23] *Ibidem*, p. 125.
[24] *Ibidem*, p. 121.

Însă, acest mare înțelept nu-și arogă „succesul" rugăciunii, ci remarcând forța suprafirească a tovarășului său de luptă, îl întreabă cine este. Grație structurii euristice a dialogului, cititorul avansează spre implicațiile unei convorbiri uimitoare cu unul dintre prietenii Domnului. „Iar acela au zis: Eu sunt cel ce m-am lăsat pre prea cinstitul pieptul Domnului. Și acéstea zicând să făcu ca fulgerul și fu nevăzut dinaintea ochilor lui. Iar fericitul Andrei să minuna și foarte lăudă mila lui Dumnezeu, că așa întru toate i-au fost lui de ajutoriu"[25]. Comuniunea cu Sfântul Ioan genera în sufletul lui Andrei smerenie și o trăire spirituală cu totul aparte, transfigurată de extaz și rugăciunile laudative.

Sfântul Acoperământ al Maicii Domnului – expresia iubirii nemărginite

Sfântul Andrei nu poate fi disociat de diafanitatea sărbătorii Pocrovului Maicii Domnului. Dacă acceptăm faptul că diafanul este „imaginea strălucitoare a unui principiu invizibil manifestat ca exces de vizibilitate"[26], înțelegem că vedenia de care a fost învrednicit Sfântul Andrei, împreună cu ucenicul său Epifanie, reprezintă structura unei realități pe deplin spiritualizate și adevărul iubirii nemărginite. De aceea în „patrimoniul de înțelesuri"[27] ale extazului, această viziune constituie icoana celei mai mari petreceri mistice, tainice din împărăția cerurilor: Maica Domnului se oferă pe sine ca Acoperitoare a tuturor, ca Apărătoare care cu „céle cu umilință graiuri ale rugăciunei ei către iubitul său Fiiu și Dumnezeul nostru Iisus Hristos"[28] îi cere ajutorul pentru credincioșii aflați în primejdii.

Toposul Pocrovului este decriptat în literatura de specialitate astfel: acoperământul lumii, „Porfira înțelegătoare"[29] a Bisericii este însăși Preacurata Maică a Domnului, care facilitează oamenilor drumul spre mântuire. El este și rugăciunea cu care fiecare credincios își îmbracă sufletul și se adăpostește cu îndrăzneală în bogăția milostivirii celei care L-a născut pe Hristos. Totodată, acoperământul reprezintă tocmai intimitatea împărăției cerurilor („loc de acoperemânt minunat al casii lui Dumnezeu"[30]).

Una dintre cele mai prețioase ipostaze ale Maicii Domnului este cea de Apărătoare a neamului omenesc. Sfântul Andrei o apelează în această postură și îi cere: „Nădăjduindu-ne, Stăpână, spre milostivele tale cuvinte care le-ai zis către Fiiul tău, am voit ca nu fără de praznic să rămâe Sfântul Acoperemântul tău, o, prea bună, ci precum tu voești a-ți împodobi cinstitul praznic al Acoperemântului tău, o, întru tot milostivă, împodobéște-l ca și cei ce te proslăvesc pre tine să se veselească, văzând numitele tale praznice mult strălucind. Și precum acolo pre norodul cel ce era în besérică cu milostivire l-ai acoperit, așa și pre noi, păcătoșii, robii tăi, ne acopere cu acoperemântul aripilor tale, surpând sfaturile și gândurile celor ce cugetă asupra noastră réle, Acoperitoarea noastră, Preasfântă Fecioară! Și în zioa răutăților noastre să ne acoperi pre noi, iară mai ales în zioa cea rea, când sufletul de trup să va despărți, de față să stai noaă întru ajutoriu și să ne acoperi pre noi de duhurile céle réle din văzduh, céle de supt ceriu. Și în zioa înfricoșatei judecăți să ne acoperi pre noi întru ascunsul Acoperământului tău!"[31].

---

[25] *Ibidem*, p. 122.
[26] Anca VASILIU, *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică și medievală*, Iași, Ed. Polirom, 2010, p. 178.
[27] Sorin DUMITRESCU, *Noi și icoana. 31+1 de iconologii pentru învățarea icoanei*, București, Fundația Anastasia, 2010, p. 433.
[28] Cătălina VELCULESCU, *Nebuni...*, p. 211.
[29] Sfântul Andrei CRITEANUL, *Canonul cel Mare*, Iași, Ed. Trinitas, 1999, p. 75.
[30] Cătălina VELCULESCU, *Nebuni...*, p. 126.
[31] *Ibidem*, p. 212.

Localizarea din finalul rugăciunii *„să ne acoperi pre noi întru ascunsul Acoperământului tău"* ne pune în lumină în chip semnificativ modalitatea tăinuită a trăirii specifice acestui ales al Domnului, care „tăcea şi să ruga în taină cătră Dumnezeu"[32]. „Necunoscuta sa viaţă tainică"[33] l-a determinat să afle o corespondenţă simbolică în sânul milostivirii marianice: *„ascunsul Acoperământului tău"*. Omul lăuntric, de rugăciune, caută limanul de mântuire într-un centru simetric: în interiorul diafan, în intimitatea Acoperământului Maicii Domnului.

Funcţiile rugăciunii în scrierile hagiografice

Este un truism faptul că rugăciunile stimulează meditaţia asupra existenţei actuale şi viitoare. În acest context, putem vorbi despre o funcţie contemplativă, credinciosul ajungând ca prin introspecţie şi „venirea în sine" să-şi înţeleagă sensul, interesul metafizic, aspiraţia spre puritate.

Rugăciunile din scrierile hagiografice, create independent de structura celor canonice, coagulează gradaţii intensive pe care le trăiesc credincioşii în asceza personală, de aceea ele au înfăţişarea unei ectenii familiare, spontane, detensionate, adresate lui Dumnezeu sau sfinţilor.

Inserţia lor în naraţii constituie un mijloc de captatio animi, un demers cu funcţie harismatic-pedagogică, lectorul fiind îndemnat în mod subtil să se roage, să „vorbească" deschis cu Dumnezeu, pentru ca astfel să poată participa în chip real la realizarea tuturor aspectelor pe care le presupune sfinţenia.

Textele hagiografice au circulat intens în epoca medievală, menţinând în chip aparte evlavia credincioşilor pentru atleţii neobosiţi ai „iubirii care niciodată nu cade" *(I Corinteni 13, 8).*

---

[32] *Ibidem*, p. 131.

[33] Monahul Moise AGHIORITUL, *Tristeţea...*, p. 88.

Bibliografie

AGHIORITUL, MOISE (Monahul), *Tristețea anxietății și bucuria nădejdii*, trad. de Cristina Băcanu, București, Ed. Sophia, 2005;
***, *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001;
CRITEANUL (Sfântul), ANDREI, *Canonul cel Mare*, Iași, Ed. Trinitas, 1999;
DUMITRESCU, Sorin *Noi și icoana. 31+1 de iconologii pentru învățarea icoanei*, București, Fundația Anastasia, 2010;
KOVALEVSKY, Ioan, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, trad. de Boris Buzilă, București, Ed. Anastasia, 1997;
***, *Texte uitate, texte regăsite. Izvoare ale culturii românești*, vol. IV, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2005 (vezi studiul: *Viața Cuvioșilor Părinților noștri Simeon celui nebun pentru Hristos și a lui Ioan*, ediție și monografie de Cătălina VELCULESCU);
VASILIU, Anca, *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică și medievală*, Iași, Ed. Polirom, 2010;
VELCULESCU, Cătălina, *Nebuni întru Hristos*, București, Ed. Paideia, 2002.

El OTRO Y SU RELIGIÓN EN LOS LIBROS DE VIAJES MEDIEVALES[1]

Conf. univ. dr. Anca CRIVĂȚ
Facultatea de Limbi și Literaturi Străine
Universitatea din București
crivat.anca@gmail.com

Résumé

Notre étude se propose d'examiner le statut de l'altérité religieuse dans quelques-uns des plus significatifs récits de voyages du Moyen Âge occidental (ceux de Jean de Plancarpin, Guillaume de Rubruck, Marco Polo, Ruy González de Clavijo, Pero Tafur). Nous avons identifié quelques formes de manifestation de ce type d'altérité pour souligner que les données offertes par les récits de voyages sur les religions des étrangers s'inscrivent dans la double finalité informative et édifiante du discours didactique médiéval.

Mots-clés : altérité religieuse, récits de voyages, didactisme.

> Señores emperadores, reyes, duques y marqueses, condes, hijosdalgos y burgueses y gentes que deseáis saber las diferentes generaciones humanas y las diversidades de las regiones del mundo, tomad este libro y mandad que os lo lean, y encontraréis en él todas las grandes maravillas y curiosidades de la gran Armenia y de la Persia, de los tártaros y de la India y varias otras provincias; así os lo expondrá nuestro libro y os lo explicará clara y ordenadamente como lo cuenta Marco Polo, sabio y noble ciudadano de Venecia, tal como lo vieron sus mortales ojos[2].

Es así como reza, en una serie de manuscritos que nos conservan el relato de Marco Polo, el prólogo de este fascinante *best-seller* de la literatura medieval de viajes. Desde las testas coronadas hasta los que simplemente desean saber más sobre el mundo, cada uno se ve invitado a contemplar el espectáculo prometido por *messer* Marco y no es preciso alardear de muchas habilidades hermenéuticas para identificar inmediatamente el principal móvil del texto: incitar la curiosidad por la diversidad racial y geográfica, hacer pasar, ante los ojos alucinados del público, el desfile deslumbrador de las maravillas exóticas. Es, además, una cita emblemática para lo que se viene considerando como una de las principales apuestas de los libros de viajes: traer ante los ojos de su público la imagen de una realidad cuya norma es la diferencia; la inmersión en *la realidad del otro*, del extranjero por excelencia, con sus parámetros que evocan tanto la barbarie, la salvajez o la

---

[1] Acknowledgements: This work was supported by the strategic grant POSDRU/89/1.5/S/62259, Project *Applied social, human and political sciences. Postdoctoral training and postdoctoral fellowships in social, human and political sciences,* cofinanced by the European Social Fund within the Sectorial Operational Program Human Resources Development 2007-2013.

[2] Marco POLO, *Viajes*, traducción por María de Cardona y Suzanne Dobelmann, Alicante (edición digital basada en la 7ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1981), Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, cap. 1, consultado el 25 de octubre de 2011.

monstruosidad, como los universos compensatorios y utópicos de la maravilla o del mundo al revés[3] es lo que determina que los relatos de viajes constituyan documentos privilegiados para el estudio de la alteridad.

Entre los varios aspectos que pueden llamar la atención del viajero al plasmar la imagen del otro, el examen de las creencias y actitudes religiosas es recurrente: la religión del otro se convierte en uno de los principales "instrumentos" de análisis de la alteridad. Efectivamente, una rápida pesquisa en algunos libros de viajes demuestra que para definir el perfil de las poblaciones con las que se entra en contacto es normal por lo menos mencionar, si no analizar con más detalles, su religiosidad. Es un examen que se lleva a cabo a partir de toda identidad religiosa: tanto cristianos como musulmanes y judíos se interesan por las creencias de los pueblos encontrados en sus rutas; bien es verdad que muchos de los viajeros se desplazan por motivos directamente relacionados con la religión: son misioneros (Juan del Plano Carpino, Guillermo de Rubruck) o tienen intereses religiosos personales (el alfaquí Ibn Battuta y, probablemente, el rabí Benjamín de Tudela). Pero las creencias de los otros asoman permanentemente incluso en libros cuyos autores no tienen especial relación con la religión como es el caso del ya citado Marco Polo.

En este contexto, es posible identificar una serie de centros de interés comunes a varios autores. Los aspectos que preponderantemente llaman la atención de todo viajero son, en primer lugar, los edificios de culto; buen ejemplo de ello son las extensas descripciones de Santa Sofía de Constantinopla en autores cristianos como Ruy González de Clavijo[4], y Pero Tafur[5], así como las menciones admirativas en el texto del rabí Benjamín de Tudela[6] y del alfaquí Ibn Battuta[7]. El interés del extranjero se ve captado, igualmente, por ciertas ceremonias de culto como la fiesta después del Ramadán en Benjamín de Tudela[8], el rito *sati* en Marco Polo[9] o la costumbre de entregar los muertos a los perros, como alimento, en Odorico da Pordenone[10]. Se trata, según se puede observar, de los aspectos que más implican la materialidad visible de distintas creencias religiosas.

En cambio, la inmaterialidad de la fe, los aspectos específicos de las doctrinas religiosas se captan con más dificultad. En ciertos casos, esto se debe a la incomprensión lingüística que se instala inmediatamente después de superarse los límites geográficos al interior de los cuales la comunicación no se ve afectada por grandes diferencias idiomáticas. Los misioneros cristianos

---

[3] Jacques LE GOFF, „Mirabilul în Occidentul medieval", en *Imaginarul medieval*, Bucuresti, Ed. Meridiane, 1991, pp. 68-69.

[4] Ruy GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, edición de Ramón ALBA, Madrid, Ed. Miraguano, 1984, pp. 63-67.

[5] Pero TAFUR, *Andanças e viajes de un hidalgo español (1436-1439)*, presentación, edición, ilustraciones y notas por Marcos JIMÉNEZ DE LA ESPADA, con una presentación bibliográfica de Francisco López Estrada e índices onomástico, toponímico y de materias por Carmen Sáez, Rafael Morales y Juan Luis Rodríguez, Barcelona, Ed. El Albir, 1982, pp. 171-173.

[6] Benjamín DE TUDELA, *Libro de viajes*, Versión castellana, introducción y notas por José Ramón Magdalena Nom de Déu, Barcelona, Riopiedra Ediciones, 1989, p. 67.

[7] Ibn BATTUTA, *A través del Islam*, Edición y traducción de Serafín Fanjul y Federico Arbos, Madrid, Ed. Nacional, 1981, pp. 443-444.

[8] Benjamín DE TUDELA, *op. cit.*, pp. 91-92.

[9] *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón. El libro de Marco Polo, versión de Rodrigo de Santaella*, edición, introducción y notas de Juan Gil, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 146.

[10] Odorico da Pordenone, *Relación de viaje*, introducción, traducción y notas de Nilda GUGLIELMI, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1987, p. 86.

se quejan constantemente de esta dificultad de comunicación; Guillermo de Rubruck, por ejemplo, lamenta el hecho de no comprender él mismo la lengua de los mongoles denunciando repetidas veces la incompetencia y la mala voluntad de su intérprete que le impide predicar: "Entonces, como fuera que quería discutir un poco más con ellos, mi intérprete, cansado, no queriendo traducir más mis palabras, me mandó callar"[11]. O, aún peor: "más tarde, cuando empecé a comprender un poco su lengua, me di cuenta de que, cuando [yo] decía algo, [él] decía completamente otra cosa, según lo que le pasaba por la cabeza"[12]. La misma incomprensión que le dificulta la prédica del cristianismo, le impide también comprender con exactitud el culto y las creencias de las poblaciones encontradas; efectivamente, el fraile se ve obligado a confesar que sus conocimientos dependen de las opiniones e intenciones de sus informadores. Así, al querer hablar sobre las creencias de los iugures: "Aquella noche no pude saber nada más, porque los sarracenos lo evitan tanto que no consienten ni siquiera hablar de ello; hasta tal punto que, cuando me informaba con los sarracenos de los ritos de esta gente, se escandalizaban"[13].

A pesar de todo lo mencionado, los viajeros dibujan de una manera vívida el mosaico de cultos religiosos con los que entran en contacto y su testimonio sobre la diversidad de las creencias religiosas es uno de los elementos que afianzan el valor de fuentes historiográficas de sus libros. En el escrito de Marco Polo, por ejemplo, el desfile de las creencias y prácticas religiosas de todo tipo es casi igual de espectacular que la enumeración de las riquezas orientales: "los zorzanos son cristianos que guardan el rito de los griegos"[14]; hay comarcas en las que "no hay ídolos, sino que cada familia adora a su progenitor ancestral"[15]; no se olvida de los brahmanes y los "gimnosofistas" con sus respectivas creencias y prácticas[16]; la situación que con más frecuencia refiere es la de la convivencia de varias religiones: nestorianos, musulmanes e idólatras[17]; cristianos, judíos e idólatras[18]; nestorianos, jacobitas y musulmanes[19].

Lo que en primer lugar se nota es que en el marco del discurso de los viajeros se distinguen dos categorías importantes de creencias religiosas. A la primera pertenecen los tres monoteísmos que compartían el ámbito geográfico del Mediterráneo y que constituyen religiones de identidad "fuerte", inmediatamente identificables incluso en sus variedades juzgadas como más o menos heterodoxas (como es, para los cristianos católicos, el caso de la ortodoxia griega, del nestorianismo y jacobitismo o de la iglesia armenia). Las ya tradicionales tensiones religiosas que entre sí mantenían el cristianismo, el judaísmo y el islam asoman en los relatos de viajes y no suelen menguar proporcionalmente con las distancias recorridas: incluso si no se conociera la identidad religiosa de los viajeros cristianos, su manera de referirse a los creyentes del Islam los identificaría de inmediato como cristianos católicos procedentes de un mundo marcado por la ideología de la cruzada anti-islámica; así, por ejemplo, Marco Polo menciona a los seguidores de la ley de Mahoma refiriéndose no pocas veces a ésta como a la "miserable ley de Mahoma", "la ley del abominable Mahoma", "la ley indecente de Mahoma"[20], etc.

---

[11] Albert T'SERSTEVENS, *Los precursores de Marco Polo*, Barcelona, Ed. Orbis, 1986, p. 227.
[12] *Ibidem*, p. 208.
[13] *Ibidem*, p. 225.
[14] *El libro de Marco Polo...*, *ed. cit.*, 1987, p. 25.
[15] *Ibidem*, p. 105.
[16] *Ibidem*, p. 151.
[17] *Ibidem*, pp. 48, 49, 60.
[18] *Ibidem*, p. 152.
[19] *Ibidem*, p. 26.
[20] *Ibidem*, pp. 28, 42.

De la segunda categoría forman parte las creencias – sobre todo las encontradas en el Oriente Extremo – que se mencionan en bloque como idolatrías sin que los textos delaten la capacidad de diferenciar los cultos primitivos de las religiones de tradición venerable y doctrina articulada.

El otro es cristiano

Al centrar nuestra atención en los viajeros cristianos, observaremos que basta con que pisen las tierras bizantinas para percatarse de las diferencias que a partir del gran cisma de 1054 subsistían en el seno del cristianismo mismo y que ellos perciben como factores de alteridad. Se ha hablado extensamente sobre la actitud bivalente del Occidente católico frente al mundo bizantino, actitud en la que se reunían la fascinación y el recelo. Entre los relatos castellanos, la *Embajada a Tamorlán* y las *Andanças...* de Pero Tafur constituyen piezas importantes para el examen de tal posición; ambos textos describen en amplias páginas admirativas los fastuosos edificios de culto de Constantinopla y la vida ascética de los monjes ortodoxos demorándose en el recuento de las numerosas reliquias y de los milagros obrados por la fe de "los Griegos". Sin embargo, nada de todo esto permite olvidar la línea divisoria que separa al catolicismo de la ortodoxia y que el redactor de la *Embajada a Tamorlán* subraya explícitamente; las diferencias se interpretan como errores a la enumeración de los cuales dedica un amplio párrafo y, a pesar de cualquier testimonio de piedad, *el otro* es el que yerra: "los Griegos otrosí son gente muy devota, salvo que ha en ellos muchos errores en hecho de la fe"[21].

Si los bizantinos gozan del prestigio histórico de una refinada civilización que, a pesar de hallarse en el estado último de su decadencia, deslumbra los ojos maravillados de los viajeros castellanos, completamente distinto es el caso de los cristianos que viven más allá de los límites de Europa, en las tierras dominadas por los mongoles y sobre las que el fraile franciscano Guillermo de Rubruck escribe: "Tras haber salido de Soldaya [...] encontramos a los tártaros y al entrar en su casa tuve la clara impresión de que entraba en otro mundo"[22]; "dirigiéndonos directamente hacia el norte me parecía que franqueábamos una puerta del infierno"[23]. En este territorio encuentra, además de unos cuantos católicos denominados "cristianos puros", "algunos alanos [...] cristianos según el rito griego [que] sin embargo no son cismáticos como los griegos"[24] – armenios y, sobre todo, como es de esperar, nestorianos, cuya fe es el la forma dominante de cristianismo conocida en Asia y cuyos sacerdotes ejercen notable influencia en los jefes tártaros; con los religiosos nestorianos se ha hallado en contacto estrecho durante su estancia en la corte tártara, sin embargo, los datos sobre su creencia se limitan a los aspectos exteriores de la fe: no practican la confesión y la extremaunción[25] y, al igual que los armenios, "no veneran la imagen de Cristo crucificado porque los armenios y los nestorianos se avergüenzan de que el Cristo se muestre clavado sobre una cruz"[26]. Por lo demás, al fraile flamenco los nestorianos le exasperan por su ignorancia, por haber adoptado ciertas costumbres musulmanas o tártaras y, sobre todo, por su comportamiento inmoral. Les traza, por consiguiente, un retrato poco halagador lo que en su tiempo habría contribuido a formar, en Europa, una idea decepcionante sobre el cristianismo de aquellas regiones:

---

[21] Ruy GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán, ed. cit.*, pp. 96-97.
[22] Albert T'SERSTEVENS, *op. cit.*, p. 192.
[23] *Ibidem*, p. 206.
[24] *Ibidem*, p. 205.
[25] *Ibidem*, p. 260.
[26] *Ibidem*, p. 247.

> Los nestorianos, aquí, no saben nada; dicen su oficio y tienen libros sagrados en sirio pero ignoran esta lengua [...]. Son, sobre todo usureros y borrachos; y algunos de ellos , que viven con los tártaros, tienen varias mujeres al igual que éstos. Cuando penetran en una iglesia se lavan los pies como los sarracenos. Raramente viene alguno de sus obispos a este país [...]. Entonces hacen ordenar sacerdotes a todos los niños, incluso a los que están aún en la cuna, de forma que casi todos los hombres son sacerdotes. Y después de esto se casan, lo que es absolutamente contrario a los estatutos de los Padres. [...] Todos son simoníacos y no administran ningún sacramento gratis[27].

Después de tal retrato, la conclusión se impone sin mucha dificultad y el monje franciscano se apresura a subrayarla: "la vida de los moales mismos y de los tuinans, es decir de los idólatras, es más inocente que la de los sacerdotes nestorianos"[28].

El otro es idólatra

"Frère Jehan Hayton de l'ordre de Prémonstré, cousin germain du roy d'Arménie" se refiere a los cultos del Catay en tales palabras:

> La créance de ceste gent est moult diverse, car aucuns croient au soleil, autres à la lune, autres aux étoiles, autres aux natures, autres au feu, autres aux boeufs, autres à l'eaue. Et aucuns n'ont point de loy ne de créance[29].

De forma semejante escribe Marco Polo sobre las creencias de la gran isla de Cipango:

> En esta isla de Ciampagu y en aquellas regiones hay muchos ídolos que tienen cabeza de buey, otros de cerdo, y otros de carnero, perro u otros diversos animales. También hay algunos ídolos que tienen cuatro caras en una sola cabeza; asimismo hay otros que tienen tres cabezas, una sobre el cuello y otras dos a cada lado de los hombros; algunos, en fin, tienen cuatro manos, otros diez, otros cien: el ídolo que más manos posee se considera que posee más poder[30].

Es fácil observar que animalidad y monstruosidad son los rasgos característicos de los ídolos descritos, tanto más extraños para los viajeros europeos que los contemplan cuanto que éstos creen en un Dios único que ha asumido la condición de hombre. Esta extrañeza se resuelve en que, para los cristianos europeos que los contemplan, los idólatras están hechos a imagen y semejanza de sus ídolos: la salvajez y la monstruosidad son las notas recurrentes de su caracterización por parte de los textos que estudiamos. El idólatra no se distingue mucho de las bestias y, si se le reconoce condición humana, no suele ser más que un bárbaro al que le faltan las mínimas costumbres de la civilización, como la de vestirse y también le falta la organización social, según apunta Marco Polo: "El pueblo de la isla de Necuran no tiene rey. Viven muy bestialmente. Sus habitantes, hombres y mujeres, andan desnudos y no se cubren ninguna parte del cuerpo y son idólatras"[31]. La más chocante de sus costumbres alimenticias es, según se sabe, el canibalismo; el mismo Marco Polo ofreció excelentes descripciones de lo que los historiadores de las religiones iban a llamar canibalismo ritual – comer la carne y la médula de los parientes muertos[32]. Se observa fácilmente como, partiendo de la idolatría,

---

[27] *Ibidem*, pp. 230-231.
[28] *Ibidem*, p. 231.
[29] Louis de BACKER, *L'Extrême Orient au Moyen Âge*, Paris, Ernest Leroux, 1877, p. 125.
[30] *El libro de Marco Polo...*, *ed. cit.*, 1987, p. 135.
[31] *Ibidem*, p. 142
[32] *Ibidem*, p. 141.

se llega poco a poco, pasando por la salvajez y crueldad, hasta asumir las noticias fabulosas, ya tradicionales en Europa, sobre las poblaciones monstruosas del continente asiático; así en Marco Polo:

Su pueblo adora ídolos y vive muy bestialmente. Los hombres son salvajes y cruelísimos. [...] No hacen ascos a carne alguna, pues comen carne humana. Sus hombres son muy monstruosos , pues hay unos que tienen cabeza de perro y ojos parecidos a los caninos[33].

La idolatría causa, asimismo, conductas "abominables de escribir y oír" tales como, en la descripción de Odorico da Pordenone, los sacrificios humanos consagrados a un ídolo mitad hombre y mitad buey o el culto de "un buey con cuya orina el rey y la reina de la región se lavan cada mañana la cara y se ungen el pecho con su estiércol"[34]. Además de la inmundicia física se mencionan hábitos escandalosos como el de la prostitución de las mujeres casadas, tolerada e incluso promovida por los propios maridos según relata Marco Polo: "Esta ciega y destestable perversión la guardan todos en la provincia de Caindu y nadie la considera un vituperio ya que obran así en honor de sus dioses"[35].

Por si fuera poco, en aquellos parajes viven no pocos encantadores, nigromantes, hechiceros y magos poseedores de sorprendentes facultades entre las cuales destaca la de oscurecer el aire a voluntad; es un fenómeno referido varias veces por Marco Polo y atribuido a la colaboración de dichos idólatras con el mismo demonio; según su relato, tales colaboradores del demonio viven incluso en la corte del Gran Can:

Tiene el Gran Can magos que con maña diabólica hacen que el aire se cubra de tinieblas, mientras que sobre el palacio del rey brilla la luz; hacen también a menudo, cuando el rey se sienta a yantar, que los vasos de oro se eleven por arte del demonio de la mesa situada en medio de la sala y se posen sin la menor ayuda humana ante el monarca en su mesa.[36].

Se atribuyen también a la colaboración con el demonio los comportamientos religiosos estudiados hoy en día como pertenecientes al chamanismo: la danza ritual y el trance mediúmnico los describe Marco Polo con numerosos detalles confiriéndoles, lógicamentemente, la interpretación propia de su tiempo "De esta suerte los demonios se mofan de su ceguera"[37]. La idolatría se sitúa, por lo tanto, o bien en los parámetros de la monstruosidad o bien en los de lo diabólico.

Pero lo que de los misioneros y embajadores se esperaba en Occidente con no poca angustia era – tanto en una primera etapa, cuando la amenaza de la conquista tártara era acuciante, como más tarde, cuando los dirigentes de la política cristiana vieron en los mongoles posibles aliados en contra del islam – proporcionar información no sólo sobre los comportamientos bélicos del tan temido pueblo, sino también sobre sus creencias religiosas; los viajeros se han aplicado a saciar esta curiosidad tan ansiosa como justificada. En su relato, Rubruck refiere toda una serie de sucesos ilustrativos para el comportamiento religioso de los mongoles, Marco Polo y los embajadores del rey Enrique se han también dedicado a satisfacer tal tipo de curiosidad. El que se desvela por ofrecer una monografía completa y detallada sobre los tártaros es el franciscano Juan del Plano Carpino. En cuanto a las creencias tártaras empieza por afirmar que

---

[33] *Ibidem*, p. 142.

[34] Odorico da Pordenone, *Relación de viaje*, introducción, traducción y notas de Nilda Guglielmi, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1987, pp. 60-61.

[35] *El libro de Marco Polo..., ed. cit.*, 1987, p. 101.

[36] *Ibidem*, p. 64.

[37] *Ibidem*, p. 107.

"creen en un solo dios, como creador de todas las cosas visibles e invisibles [...] sin embargo no le dirigen oraciones ni alabanzas ni tampoco le ofrendan ninguna clase de culto. No dejan de tener por ello ídolos hechos de fieltro"[38] a los que vuelven a mencionar tanto Rubruck[39] como Marco Polo[40]. La descripción detallada que Juan del Plano Carpino presenta a continuación es la del culto dedicado a los ídolos; se enumeran, además, toda una serie de comportamientos calificados como supersticiosos: la concepción acerca del pecado y las prácticas de divinación consideradas, asimismo, una forma de colaboración con el demonio. No se precisa mucha imaginación para figurarse cuán atemorizados habrán quedado al oír palabras como las siguientes los que, a la vuelta del buen fraile, se desvivían por conocer sus experiencias: "Pero asesinar a los hombres, invadir las tierras ajenas, apoderarse de sus bienes valiéndose de un procedimiento injusto; fornicar, injuriar a otros hombres, actuar contra los preceptos de Dios, para ellos no es pecado en absoluto"[41].

Sin embargo, existe también una imagen positiva de las religiones asiáticas, aunque no tan evidente como la negativa. Los primeros datos acerca de una de las más influyentes religiones orientales, el budismo, llegaron al conocimiento de los europeos tanto bajo la pluma de los misioneros Juan del Plano Carpino y Guillermo de Rubruck como mediante el libro de Marco Polo. En este contexto llama la atención la descripción de los chinos, probablemente budistas, hecha por Juan del Plano Carpino: nada de la barbarie de los antecitados idólatras sino que, a pesar de ser paganos, llevan una vida religiosa de tanta piedad que, al parecer, sólo la falta del bautismo los diferencia de los cristianos:

> Los kitaïs son paganos y tienen una escritura muy particular. Se dice que conocen el Antiguo y Nuevo Testamento y la vida de los Padres. Tienen ermitas y edificios construidos al estilo de las iglesias, en las cuales rezan a ciertas horas. Afirman tener santos; adoran a un solo Dios y honran a Nuestro Señor Jesucristo. Creen en la vida eterna, pero no se hacen bautizar. Honran y veneran nuestras Santas Escrituras, aman a los cristianos y practican la caridad. Parecen ser bastante dulces y humanos.[42]

Una de las más vívidas imágenes del budismo la ofrece, de nuevo, Marco Polo a quien impresionan el aspecto y la multitud de las estatuas de Buda:

> Hay en esta ciudad muchos monasterios en los cuales se adora multitud de ídolos de los cuales unos son de piedra, otros de madera y otros de barro, pero todos sobredorados; algunos de ellos miden diez pasos y parecen yacer en tierra, y en torno suyo están puestos otros ídolos pequeños que semeja que le hacen reverencia[43].

A su vez, Odorico da Pordenone refiere las dimensiones imponentes de tal estatua comparándola, para mejor entendimiento de su público europeo, con la representación gigantesca de San Cristóbal en las iglesias de Occidente:

> En dicho reino hay un ídolo extraordinario, que todas las regiones de India honran en gran manera. Es tan grande como San Cristóbal según lo representan los pintores, es totalmente de oro y tiene alrededor del cuello una cadena de piedras preciosas.[44].

[38] Albert T'SERSTEVENS, *op. cit.*, p. 143.
[39] *Ibidem*, p. 227.
[40] *El libro de Marco Polo...*, *ed. cit.*, 1987, p. 55.
[41] Albert T'SERSTEVENS, *op. cit.*, p. 145.
[42] *Ibidem*, p. 152.
[43] *El libro de Marco Polo...*, *ed. cit.*, 1987, pp. 49-50.
[44] Odorico da Pordenone, *Relación de viaje*, *ed. cit.*, p. 61.

En términos elogiosos habla Marco Polo sobre los monjes del budismo tibetano realzando su castidad y la sobriedad de sus costumbres alimenticias[45], además de presentar una biografía de Shakyamuni Buda que concluye con una entusiasta equiparación: "Y lo cierto es que si hubiera sido cristiano hubiese sido un gran santo como nuestro Señor Jesucristo"[46]. En este mismo contexto señalaremos que la reverencia y el culto que los budistas dedican al fundador de su religión se comparan a la peregrinación a los lugares santos del cristianismo, tanto en Marco Polo ("Los idólatras de todos los países vienen aquí desde muy lejos en peregrinación, como los cristianos van a ver a micer Santiago de Compostela"[47]), como en Odorico ("Para adorar a este ídolo vienen gente desde lejos, de la misma manera que los cristianos acuden a San Pedro"[48]). De estas escasas referencias al budismo se puede observar que el rechazo y áspera censura de la idolatría desaparecen en determinados contextos viniendo suplantados por cierta consideración hacia la religión ajena, respeto cuya más pregnante expresión es la de la equiparación con los ideales y comportamientos de los cristianos.

En otros casos el discurso sobre el *otro* y sus creencias, sin dejar de implicar las tensiones verdadero/falso, superior/inferior típicas en el análisis de las religiones ajenas, viene a alimentar el tan cuantioso caudal de los *mirabilia* orientales; es lo que sucede con la docrina de las reencarnaciones en Odorico da Pordenone: la escena viene precedida por la invitación a que dicho fraile contemple "algo que él pueda creer que es milagroso y de lo cual pueda decir al volver a su país: «Yo vi tal cosa nueva en Camsai»" (1987, 75)

El otro tiene la palabra

> Los del Catay así lo dicen, que ellos son las gentes más sutiles que en el mundo hay, y dicen que ellos han dos ojos, y que los Moros son ciegos, y que los Francos han un ojo, y ellos llevan la ventaja en las cosas que hacen a todas las naciones del mundo[49].

Este antiguo proverbio chino constituye una de las esporádicas situaciones en las que podemos "oír" la opinión de los extranjeros sobre los europeos o, mejor dicho, conocer la manera de la cual los viajeros europeos creían que los extranjeros los percibían. Unos cuantos apuntes sobre las varias actitudes que los viajeros cristianos reseñan al respecto:

- curiosidad, observada por Guillermo de Rubruck:
  [Los tártaros] se informaban también respecto al Señor Papa y respecto a si era tan viejo como habían oído decir, ya que habían oído decir que tenía quinientos años[50].
- deseo de conocer la religión cristiana, si no se trata, acaso, de la perspectiva que los Polo imprimen a los sucesos:
  Un día el Gran Khan [...] rogó a los hombres susodichos que[...]regresasen al Papa [...] para pedir de su parte al Sumo Pontífice de los cristianos que le enviase a cien letrados cristianos, que le supiesen enseñar con su doctrina de manera razonada y discreta si era verdad que la fe de los cristianos era la mejor de todas, que los dioses de los tártaros eran demonios, y que ellos y los demás orientales estaban engañados en el culto gentílico; pues deseaba escuchar de manera fundada qué fe se había de guardar con mayor motivo[51].

---

[45] *El libro de Marco Polo..., ed. cit.*, 1987, p. 50.
[46] *El libro de Marco Polo...*, 1999, cap. CLXXIX.
[47] *Ibidem.*
[48] Odorico da Pordenone, *Relación de viaje, ed. cit.*, p. 61.
[49] Ruy GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *op. cit.*, 1984, p. 221.
[50] Albert T'SERSTEVENS, *op. cit.*, p. 222.
[51] *El libro de Marco Polo..., ed. cit.*, p. 18.

- superioridad irónica:

Mangu le declara a Rubruck su propio credo en una audiencia descrita con mucho arte literario: "Al igual que Dios ha dado varios dedos a la mano, al igual le ha dado varios caminos al hombre. Dios os ha dado las Escrituras y vosotros, los cristianos, no las observáis. [...] A nosotros nos ha dado los adivinos y hacemos lo que éstos nos dicen y vivimos en paz"[52].

- reverencia con respecto a los símbolos del cristianismo:

> ...nadie osa acercarse a su carro [del Gran Khan] más de un tiro de piedra si no es llamado, [...] y como nos dirigiésemos hacia él levantando la cruz, inmediatamente depuso su yelmo o sombrero de valor inestimable e hizo reverencia a la misma cruz...[53].

¿Qué actitud se puede adoptar ante *el otro*?

Intentar su conversión al cristianismo. Es la actitud más frecuente de los cristianos ante los que observan otra religión y Juan del Plano Carpino ofrece un buen ejemplo de discurso misionero:

> Les respondimos que éramos los embajadores del Señor Papa [...]; que nos había enviado lo mismo al rey, a los príncipes y a todos los tártaros, porque deseaba que los cristianos y todos los tártaros fueran amigos y establecieran entre sí la paz; porque deseaba que fueran grandes cerca de Dios, en el cielo; que, además, el Señor Papa les exhortaba, lo mismo a través de nosotros como mediante sus cartas a aceptar la fe de Nuestro Señor Jesucristo, porque no podían ser salvados de otra manera[54].

Pero, al parecer, tales tentativas tenían un éxito muy limitado, materializado en la arrogante respuesta de Guyuc Khan referida por el intérprete y compañero de Juan del Plano Carpino, Benito de Polonia:

> El conjunto de tus cartas decía también que deberíamos hacernos bautizar y convertirnos en cristianos; a lo cual respondemos brevemente que no comprendemos de qué forma debemos hacerlo. [...] Pero vosotros, habitantes de Occidente, creéis que siendo vosotros cristianos, sois los únicos en adorar a Dios y rechazáis a los demás. Pero ¿cómo sabéis quién es digno de esta gracia? Nosotros adoramos a Dios y gracias a este poder destruiremos toda la tierra, desde Oriente a Occidente[55].

En los mismos términos le contesta Mangu-Khan al rey Luis de Francia, demostrando que los jefes mongoles no pensaban ni muchísimo menos convertirse al cristianismo por considerar que, al contrario, los que querían estar en paz con ellos tenían que hacer concesiones religiosas:

> Os mandamos a través de dichos monjes el mandamiento de Dios eterno que os damos a conocer. Y cuando lo hayáis oído y creído en él, si queréis obedecernos, mandadnos vuestros embajadores[56].

A pesar de haber bautizado algunas almas, Rubruck desconfía de la eficacidad de las misiones de predicación: encontrando en su camino de regreso a cinco dominicanos que se dirigían a tierra tártara para predicar

> les dije que fueran allí con sus cartas, si quisieran, pero que se proveyeran de paciencia en su trabajo y de razones para justificar su venida, porque si no tenían otra misión que la de predicar, poco caso les harían los tártaros[57].

---

[52] Albert T'SERSTEVENS, *op. cit.*, p. 270.
[53] Odorico da Pordenone, *op. cit.*, p. 90.
[54] Albert T'SERSTEVENS, *op. cit.*, p. 126.
[55] *Ibidem*, p. 137, n. 168.
[56] *Ibidem*, p. 276.
[57] *Ibidem*, p. 287.

Al dirigirse al rey Luis de Francia, tampoco oculta su escepticismo ante una misión de evangelización:

> No me parece útil que los otros fraile vaya al país de los tártaros como he ido yo y como van los Hermanos Predicadores; pero, si el Señor Papa [...] quisiera mandar con honores a un obispo y responder a las necedades que los tártaros han escrito ya por tres veces a los francos [...] podría decirles cuanto quisiera [...]. Pero es importante que tenga un buen intérprete, o incluso varios intérpretes, y mucho dinero para gastar[58].

El fraile flamenco era persona idónea para dar tales consejos. Su experiencia de embajador-misionero le había hecho ver el orgullo de conquistadores y la resistencia religiosa de los tártaros que escuchaban las prédicas sin abandonar su conducta religiosa tradicional; además, su propia participación como protagonista en un torneo teológico organizado a instancias del Khan y en que competía con representantes del nestorianismo, del islam y, posiblemente, del budismo, no le había ofrecido, por su final burlesco, ningún motivo de entusiasmo:

> Todos escucharon sin contradecir; sin embargo, nadie dijo: «¡Creo, quiero ser cristiano!» Habiéndose terminado la polémica, los nestorianos y los sarracenos cantaron juntos en alta voz; los tuinans callaban, y después todos bebieron copiosamente[59].

En contados casos, el extranjero deja de ser un objeto de la evangelización para convertirse en dechado para imitar. Un texto no perteneciente a un relato de viajes propiamente dicho, pero que lo contextualiza con vistas a orientar su lectura en sentido edificante – hablamos del prólogo del dominicano Francisco Pipino, que encabeza la traducción al latín del libro de Marco Polo – alega varios argumentos a favor de la respectiva traducción; entre ellos, uno llama la atención:

> se confundirá la desidia de los cristianos no devotos, ya que los pueblos infieles están más dispuestos a venerar a sus ídolos que muchos de los que han sido sellados con el hierro de Cristo a honrar el verdadero culto de Dios[60].

En la estrategia argumentativa del fraile dominicano, los comportamientos religiosos que en el libro prologado se califican como barbarie, idolatría y demonismo se invisten con valor ejemplar al presentarse por antítesis con el tedio religioso del público meta.

Breves conclusiones

Si a base de los testimonios que acabamos de examinar intentamos construir una imagen del extranjero, observaremos que ésta es predominantemente negativa: la heterodoxia, la inmoralidad, la barbarie, el demonismo son los rasgos que definen la alteridad religiosa. Los relatos de viajes consideran al *otro* con superioridad o, en el mejor de los casos, con compasión.

Sin embargo, dentro de esta nota general, los relatos medievales de viajes ofrecen una perspectiva de notable variedad sobre la religión del otro: registran diferentes grados de alteridad, desde la que se manifiesta en el marco de la religión propia del viajero hasta la que abarca las creencias propiamente dicho extranjeras. Al igual de las noticias geográficas, históricas o de otro tipo ofrecidos por los relatos de viajes, los datos sobre las creencias de los extranjeros se enmarcan en la doble finalidad del discurso didáctico practicado por los libros de viajes: informar y edificar; informar de forma directa y escueta, describiendo las realidades religiosas con las que se entra en contacto o informar deleitando, al integrar los testimonios en el molde literario de la relación de maravillas; edificar confiriendo a ciertas de las manifestaciones religiosas un estatuto de ejemplaridad moral.

---

[58] *Ibidem*, p. 290.
[59] *Ibidem*, p. 269.
[60] *El libro de Marco Polo..., ed. cit.*, 1987, p. 12.

Referencias bibliográficas

BACKER, Louis de, *L'Extrême Orient au Moyen Âge*, Paris, Ernest Leroux, 1877 ;
BATTUTA Ibn, *A través del Islam*, Edición y traducción de Serafin Fanjul y Federico Arbos, Madrid, Ed. Nacional, 1981;
BENJAMÍN DE TUDELA, *Libro de viajes*, Versión castellana, introducción y notas por José Ramón Magdalena Nom de Déu, Barcelona, Riopiedra Ediciones, 1989;
Embajada a Tamorlán, edición de Francisco López Estrada, CSIC, 1943;
GONZÁLEZ DE CLAVIJO, Ruy, *Embajada a Tamorlán*, edición de Ramón Alba, Madrid, Ed. Miraguano, 1984;
LE GOFF, Jacques, „Mirabilul în Occidentul medieval", en *Imaginarul medieval*, Bucuresti, Ed. Meridiane, 1991, pp. 46-75;
El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón. El libro de Marco Polo, versión de Rodrigo de Santaella, edición, introducción y notas de Juan Gil, Madrid, Alianza Editorial, 1987;
ODORICO DA PORDENONE, *Relación de viaje*, introducción, traducción y notas de Nilda Guglielmi, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1987;
POLO, Marco, *Viajes*, traducción por María de Cardona y Suzanne Dobelmann, Alicante, (edición digital basada en la 7ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1981) Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999;
T'SERSTEVENS, A., *Los precursores de Marco Polo*, Barcelona, Orbis, 1986;
TAFUR, Pero, *Andanças e viajes de un hidalgo español (1436-1439)*, presentación, edición, ilustraciones y notas por Marcos JIMÉNEZ DE LA ESPADA, con una presentación bibliográfica de Francisco López Estrada e índices onomástico, toponímico y de materias por Carmen Sáez, Rafael Morales y Juan Luis Rodríguez, Barcelona, El Albir, 1982;
YULE, Sir Henry, *Cathay and the way thither*. New edition revised by Henri CORDIER, London, 1913-1916.

O scrisoare către Veniamin Costache, într-un manuscris al lui Eminescu

Cercetător științific Cristina-Ioana DIMA
Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan-Al. Rosetti"
al Academiei Române
cristinaioana22@yahoo.com

Résumé

Notre étude a pour point de départ, la découverte d'une lettre adressée au métropolite de la Moldavie Veniamin Costache par quelques-uns de ses disciples, au moment où celui-ci devrait partir pour le Monastère de Slatina, après avoir presenté sa démission, en 1807. Cette lettre se trouve dans le ms. rom. 3097 de la Bibliothèque de l'Academie Roumaine, codex qui a appartenu à Mihai Eminescu. La démarche a eu pour but d'éclaircir les circonstances dans lesquelles la lettre a été écrite et de reconsidérer la figure du métropolite Veniamin Costache, l'une des plus importantes personnalités culturelles et éclesiastiques de la première moitié du XIX^{ème} siècle. Nous y avons ajouté une édition de cette lettre, jusqu'a ce moment, inédite.

Mots-clés : Venimin Costache, biographie, XIX^{ème} siècle, codex, lettre, métropolite, Monastère de Slatina, Monastère de Neamț.

Manuscrisul românesc 3097, din colecțiile Bibliotecii Academiei Române, nu este unul care să rețină atenția specialiștilor. Astfel, Alexandru Elian îl consemnează doar drept un „miscelaneu religios", numerotat între filele 70-78 de mâna lui Eminescu[1]. Cea mai mare parte a sa cuprinde o selecție de psalmi (f. 5-26), alături de care apare rânduiala celor 12 psalmi aleși[2]. Această rânduială era una frecventă în miscelaneele copiate sau destinate clerului bisericesc. Ea presupune citirea, trei câte trei, a psalmilor: 27, 31, 57, 33, 38, 40, 69, 70, 77, 101, urmați de Rugăciunea lui Manase și Rugăciunea Sf. Eustratie. Fiecare secvență de trei psalmi este urmată de alte rugăciuni. Astăzi, cei doisprezece psalmi aleși sunt consemnați în *Micul ceaslov* sau *Mica prăvilioară* și se mai citesc în cadru liturgic, atunci când, dintr-un motiv sau altul, nu se poate face rânduiala completă a Utreniei.

Filele 1-4^{v} sunt ocupate de cuvântul lui Neofit Peloponisanul reprezentând un îndemn la citirea *Psaltirii*. Psalmilor aleși le urmează alte câteva rugăciuni: ale lui Ioan Evghenicos, diaconul, Nichifor Vlemmides, Anastasie Sinaitul, Grigorie Palamas, precum și o rugăciune de obște, către toți sfinții. Aici opusculul pare a se încheia, deoarece filele următoare (69^{v}-76^{v}) sunt albe. Abia pe ultimele pagini, 77-78, este așternută scrisoarea adresată mitropolitului Veniamin Costache, și semnată, echivoc, „Fii<i> sufletești", pe care o vom reproduce, integral, în finalul acestei analize.

Comparând filigranele hârtiei pe care miscelaneul a fost scris cu cele din catalogul lui Georg Eineder, putem ușor constata că hârtia la care, în filigran, apar literele H^F (fig. 1),

[1] Vezi Al. ELIAN, „Eminescu și vechiul scris românesc", în vol. *Bizanțul, Biserica și cultura românească*, Iași, Ed. Trinitas, 2003, p. 372.

[2] Pentru descrierea manuscrisului, vezi G. ȘTREMPEL, *Catalogul manuscriselor românești din Biblioteca Academiei Române*, vol. II, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983.

precum şi un leu cu laba ridicată pe un postament zimţat (fig. 2), este veneţiană, aparţinând începutului de secol al XIX-lea (1805, figura 1093)[3]. De aici se poate deduce, aşadar, că lucrarea şi, implicit, scrisoarea care ne interesează în studiul de faţă a fost alcătuită între 1795 şi 1815, la graniţa dintre veacurile al XVIII-lea şi al XIX-lea. Este un moment cheie al culturii noastre, pe care Radu Rosetti îl surprindea atât de bine în prefaţa *Amintirilor* sale: „Nu cred să fie altă ţară în care toată viaţa publică şi privată să se fi schimbat mai răpede şi mai desăvârşit decât la noi şi mai ales în care orice urmă a unui trecut, relativ foarte apropiet, să se fi stâns atât de complect şi de răpede ca la noi"[4].

Scrisoarea în chestiune nu ne-ar fi atras atenţia, dacă nu ar fi o urmă a acestui moment atât de delicat al culturii române, pe care mitropolitul Veniamin Costache îl trece, la rândul său, cu multă suferinţă. Mai puţin dispus concesiilor decât Radu Rosetti şi analizând contextul în care cărturarul îşi începea activitatea pe cea mai înaltă treaptă a ierarhiei bisericeşti, Constantin Erbiceanu scria: „Pământul românilor a fost teatrul atâtor răsbele distrugătoare, ceea ce a făcut o stagnare în desvoltare, o destrăbălare în moravuri şi o stare de jale la noi în Sociatate şi în Biserică"[5].

Veniamin Costache este o figură emblematică a acestei perioade, în care cultura română devenea, cu toate spasmele inerente unui asemenea proces, dintr-o cultură tradiţională una modernă. Discursul academic de astăzi tinde să îl plaseze la începutul modernităţii, fără a analiza prea mult cealaltă faţă a personalităţii sale. În *Dicţionarul General al Literaturii Române*, apărut sub egida Academiei Române, în anul 2004, în articolul consacrat lui Veniamin Costache se precizează: „C. nu are o operă originală, singurele texte proprii fiind numeroasele prefeţe la cărţile traduse sau numai tipărite prin grija sa. Pot fi urmărite aici generoase idei iluministe, între care intensa preocupare pentru culturalizare". Pasaj preluat întocmai din *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, apărut în anul 1979!

Urmare a puternicei sale dorinţe, manifestate încă din copilărie, tânărul Vasile Costache va deveni monahul Veniamin, iar episcopul Iacov Stamati îl va hirotoni diacon în anul 1785, la doar 17 ani. Ascensiunea sa pe treptele ierarhice ale Bisericii Ortodoxe va fi una rapidă şi, dacă e să dăm crezare biografului, datorată doar „blândeţilor, smereniei, bunătăţii, dărniciei şi evlaviei" de care a dat „nenumărate dovezi"[6]. Patru ani mai târziu, devine egumen la mănăstirea „Sf. Spiridon" din Iaşi, în 1796 ocupă scaunul de episcop al Romanului, iar pe 15 martie 1803 este ales mitropolit al Moldovei şi Sucevei, arhiepiscop şi exarh al Plaiurilor. Între 1803 şi 1807 se întinde prima parte a păstoriei sale. În 1807 se retrage din scaun, unde va reveni, de această dată pentru 30 de ani, între 1812 şi 1842, când îşi dă, pentru a doua oară, demisia. Moare ca simplu ieromonah, în anul 1846, la Mănăstirea Slatina.

Realizările pe care le-a avut în tot acest timp sunt dintre cele mai mari, îndeobşte cunoscute, şi se pot structura pe trei planuri: organizator al bisericilor şi mănăstirilor, sprijinitor al şcolilor şi traducător din limba greacă a nenumărate cărţi canonice sau apropiate cultului. Interesant şi esenţial pentru înţelegerea resorturilor care au stat la baza acţiunilor sale, dincolo de simpla trecere în revistă a înfăptuirilor, ni se pare modul cum le percepea el însuşi.

---

[3] *Monumenta Chartae Papyriccae Historiam illustrata or Collection of Works and Documents Illustrating the History of Paper*, (coord.) E. J. LABARRE, VIII, *The Ancient Paper-Mills of the Former Austro-Hungarian Empire and their Watermarks*, Georg Eineder, Hilversum Holland, The Paper Publication Society, 1960.

[4] Radu ROSETTI, *Ce am auzit de la alţii. Amintiri*, ed. Mircea Anghelescu, Bucureşti, Ed. Fundaţiei Culturale Române, 1996.

[5] Constantin ERBICEANU, *Despre viaţa şi activitatea Mitropolitului Veniamin Costache ca Mitropolit al Moldovei*, Bucureşti, 1888, Imprimeria Statului, la Serbarea Seminarului din Bucureşti, 30 ianuarie 1888, p. 12.

[6] *Ibidem*.

În acest sens, se impune amintită aici o altă operă originală a autorului (în afară de prefeţele diferitelor cărţi traduse de el), adusă la lumină de N. Tănăsescu, într-o teză de doctorat alcătuită sub coordonarea lui Constantin Erbiceanu, şi anume *Testamentul* său. Cum bine spunea editorul, acesta: „e un cap de operă, în care se oglindesce idealul ce a urmărit şi sentimentele de cari a fost însufleţit până la mormânt. Fiindcă într-însul cetind, cineva poate cunoasce pe Veniamin mai bine de cum l-ar descri o pană oricât de expertă"[7]. În acest text, trecându-şi în revistă faptele prin care a înţeles să îşi îndeplinească misiunea de ierarh al Bisericii Ortodoxe, Veniamin Costache aşază în capul listei „îndreptarea sfântului botez"[8]. Se pare că în zona de nord a Moldovei („în eparhia Huşului şi a Romanului şi în mitropolie"), preoţii, sub influenţă catolică, nu (mai) făceau botezul prin trei scufundări, ci turnând apă asupra celui care urma să primească taina. Mitropolitul aduce vase adecvate, colimvithre, şi, cu multă stăruinţă, repune în ordine practica, după „dreapta deplinire canonicească, pre temelia credinţei ortodoxe".

Urmează, pentru mitropolit, „traducerea dumnezeeştilor cărţi". Nu este aici locul să enumerăm toate traducerile sale; amintim însă câteva, întrucât îl plasează pe autorul lor într-o nobilă descendenţă: *Tâlcuirea celor şapte taine* (1807) este aceeaşi lucrare pe care, tot într-un moment dificil al culturii noastre, găsea cu cale şi mitropolitul Varlaam să o traducă. *Tâlcuirea Psaltirei*, de a cărei publicare se îngrijeşte în *Testamentul* mai sus pomenit, va apărea post-mortem, în 1850; carte de căpătâi a cultului ortodox, *Psaltirea* a fost una dintre preocupările constante ale minţilor luminate ale culturii noastre. Ca un bun organizator al Bisericii, conştient de permanenta nevoie a unei norme unitare, traduce *Pildalionul*, o lucrare amplă, ce cuprinde toate deciziile Sinoadelor ecumenice. S-a asigurat că există o nouă traducere a *Scării* lui Ioan Scăraru (din nou urmând parcă gândul mitropolitului Varlaam), însoţită de scolii lămuritoare. Şi tot el încurajează traducerea, la Mănăstirea Neamţ, a *Vieţilor Sfinţilor* (într-un demers similar celui întreprins de mitropolitul Dosoftei). În fine, este unul dintre foarte puţinii cărturari români care, înainte de jumătatea secolului al XIX-lea, s-au încumetat să dea o traducere a *Dumnezeieştilor Liturghii*.

Seminarul de la Socola vine în rândul al treilea. El era menit să aducă „tagma preoţească la buna cunoştinţă", acolo învăţându-se „pe deplin rânduiala bisericească, istoria sfântă şi eclesiastică, erminina dumnezeeşti Scripturi şi învăţătura theologică". Programa cuprindea, după cum însuşi o spune, cursuri de „gramatică românească şi latină, de caligrafie, de geografie, arithmetică, istorie universală, logică, filosofie şi ritorică"[9]. În afară de toate acestea, copiii aveau un „învăţătoriu duhovnicesc, spre a deprinde rânduiala bisericească, înţelegerea Sfintelor Scripturi şi alcătuirea cuvintelor morale, spre a rosti norodului în biserică". De subliniat că, pentru prima dată, se preda într-o şcoală, în Moldova, gramatică românească[10].

În fine, ultima înfăptuire pe care mitropolitul o aminteşte este aceea că a ajutat, pe cât i-a fost cu putinţă, la înfiinţarea unor „aşezăminte învăţăturii publice", unde a avut în vedere mai ales introducerea limbii române ca limbă de predare. De asemenea, trimite, pe cheltuiala lui, tineri în diferite centre universitare, spre a se instrui. Figuri emblematice ale culturii româneşti, precum Asachi, Săulescu, Scriban îşi datorează formaţia acestei practici. Printre cele din urmă griji ale sale este aceea de a se asigura că un ultim fiu duhovnicesc, Veniamin Cananau, va ajunge să-şi desăvârşească studiile la Atena: „De va vroi milostivul Dumnezeu a mă ţinea în viaţă până îl voiu

---

[7] Nicolae TĂNĂSESCU, *Viaţa şi activitatea lui Veniamin Costache*, Bucureşti, Tipografia Gutemberg, 1896, pp. 41-42.

[8] „Testamentul Mitropolitului Veniamin", în Nicolae TĂNĂSESCU, *op. cit.*, p. 45.

[9] Pentru o prezentare amănunţită a programei şi a dascălilor seminarului, vezi articolul lui N. A. URSU, *Seminarul de la Socola, prima şcoală de grad gimnazial în limba română*, în „Cronica", nr. 21/1993 şi reluat în *Contribuţii la istoria culturii româneşti*, Iaşi, Ed. Cronica, 2002, pp. 353-364.

[10] Cf. ASACHI, *Chestia învăţăturii publice*, *apud* N. TĂNĂSESCU, *op. cit.*, p. 9.

trimite sau şi mai înainte, din ceia ce iau pentru mine îi voi purta cheltuiala sa, iar de va poronci a ieşi eu din viaţa aceasta, las engolpiul (= „iconiţă purtată la gât", n.n. Cristina Dima) trimis mie de către Prea măritul Împărat al Rosiei Nicolai Pavlovici, apărătoriul bisericei pravoslavnice, ca să se vânză şi din preţul lui să i se poarte cheltuiala numitului fiu până la întumarea sa în patrie, iar prisosul ce va mai rămânea din preţul engolpiului să se împartă pe la săraci"[11].

Anecdotica ţesută în jurul personajului trădează aceleaşi preocupări. Încă din copilărie a fost atras de mişcarea Părintelui Paisie Velicicovschi. N. Istrati, biograful care, în prefaţa *Tâlcuirii Psaltirii* tradusă de Veniamin şi apărută post-mortem, consemnează istoria vieţii mitropolitului[12], povesteşte o întâmplare inedită despre copilul Vasile Costache, care, după vreo trei ani petrecuţi la şcoala vasiliană – reorganizată sub Grigore Ghica în Mănăstirea Sfinţilor Trei Ierarhi din Iaşi –, „dezgustat de metoda brutală a loghiotanţilor (= „învăţaţilor, dascălilor" n.n. Cristina Dima), într-o noapte, împreună cu alt coleg de şcoală, a fugit din Iaşi – voind a merge la Mănăstirea Sfântului Gherman (Neamţul), unde Stareţul Paisie atrăsese mare număr de evlavioşi".

Într-un alt context, îl vedem în Adunarea Obştească, apărând limba română, socotită de boierii înaltului for ca improprie pentru formarea unor oameni de cultură şi, prin urmare, improprie ca limbă de predare în Academia Domnească. „Mitropolitul, ca preşedinte al Adunarei, fără a se lansa în discuţiuni infructuase asupra acestei cestiuni, propune membrilor Adunării ca să mai amâne chestiunea şi după şedinţă să poftească pe la Academie. [...] acolo se fac întrebări elevilor: din Religie, Retorică, Istorie, Geografie, Literatură, Filosofie, Matematică etc. Elevii răspund admirabil de bine, aşa că mulţumesc şi pe boieri şi pe Mitropolit [...] <care> adresează colegilor săi din Adunare următoarele cuvinte: Şi mai ziceţi, boierilor, că în limba patriei nu se învaţă carte!... . La cari boierii, drept răspuns, smeriţi lăsară ochii în jos şi propunerea s-a amânat pentru calendae[13]."

Ni-l imaginăm, descris de Edgar Quinet, asistând, impozant şi solemn, la prima reprezentare teatrală în limba română, o piesă scrisă de Asachi, *Păstoriţa Carpaţilor*. Spectacolul, care are loc „într-un salon particular, iluminat de câteva lumânări, s-a părut lui Veniamin *admirabil* încât, continuă autorul relatării, teatrul român s-a inaugurat sub patronajul său ca în timpul misterelor"[14].

Radu Rosetti îl surprinde într-un tablou memorabil, în timpul epidemiei de ciumă din Iaşi. Măsurile – probabil drastice – ale autorităţilor fac poporul să se revolte, iar nemulţumirea îl aduce la porţile curţii domneşti. Mitropolitul iese în mijlocul oamenilor şi încearcă să-i linişească. Dar, cu toată autoritatea sa, nu izbuteşte să alunge spaima şi să potolească protestele. Faţă de discursul domnitorului Calimah, mulţimea are o atitudine mult mai ameninţătoare. Drept urmare, pentru a-l apăra pe domn, arnăuţii trag de pe ziduri focuri de armă. În învălmăşala ce a urmat, chiriarhul ţării şedea „pe taraba unui jidov, bocindu-se că n-a fost în stare să liniştească poporul şi denunţându-se în gura mare pe sine însuşi că, din cauza nepriceperii sale, s-a vărsat sânge nevinovat. cu mare nevoie au izbutit să-l ieie de pe acea tarabă şi să-l ducă peste drum în casa logofătului Grigore Ghyka"[15].

[11] N. TĂNĂSESCU, *op. cit.*, p. 51.

[12] *Tâlcuirea Psaltirii a proorocului David scrisă elineşte, sub împăraţii Constantinopolei de monahul- filosof Eftimie Zigadinul, iar pe românie adusă de Mitropolitul Veniamin, cu biografia şi portretul răposatului*, tom I, Iaşi, Institutul Albinei, 1850, ed. de Ştefan Voronca, Ed. Cartea Ortodoxă, p. 14.

[13] A. VIZANTI, *Veniamin Costachi, Mitropolitul Moldovei*, Iaşi, Tipografia Buciumului Român, 1881 p. 81.

[14] Edgar QUINET, *Œuvres complètes*, tome VI, *Les Roumains. Allemagne et Italie*, Paris, Ed. Pagnerre, 1857, p. 90.

[15] Radu ROSETTI, *op. cit.*, p. 89.

Vedem acelaşi personaj, speriat, temându-se pentru propria persoană şi fugind din calea ocupaţiei ruseşti într-o caretă, ascuns sub o pălărie femeiască, dar nu putem să nu evocăm şi momentul demisiei sale din 1842, pe care *Gazeta de Transilvania* din 16 februarie îl consemnează astfel: „în capitală şi în toată Moldova domnesce numai o jale... Până seara s-au însciinţat unii şi dintre poporul de rând cari în număr mare au alergat la Mitropolie. Bocetul obştesc era foarte sfâşietor. Tânguirea se urcase în gradul cel mai înalt, încât trebuia să vină împrejur paza militărească, ca să oprească şi să împrăştie mulţimea. La patru ceasuri după miezul nopţii Prea Sfinţia sa porni înconjurat de trupe către monastirea Slatina ce-i este hărăzită pentru viaţă, încă de la 1807"[16].

În 1807 mitropolitul îşi depune pentru prima oară demisia. În felul său lacunar şi nefericit pentru istoric, N. Istrati consemnează evenimentul[17]: „Două persoane ale cărora nume sântem nevoiţi a le rătăci, nemaidumerindu-se cum să linguşască şi să să recomande pe lângă plenipotentul Prozorovschii, cu prilejul slobozirii unui ucaz cătră divanul ţării, pârî pe mitropolitul Veniamin, că ar sta cu totul împotrivirii poroncilor ministeriei. Ruşii însă şi pe atunce ne cunoştea cât sântem de statornici în Prinţipaturile noastre, cât cumpănim fieşte carele şi până unde trebuie să se întemeieze şi să crează în vorbile noastre. Cu toate aceste, mitropolitul Veniamin să mâhni adânc de clevetirea ce i s-a făcut şi mai apoi să trasă de bunăvoie din scaun, la anul 1807"[18].

Şi Nicolae Iorga îl socoteşte pe mitropolit victima unui complot, însă aminteşte şi atitudinea ostilă a lui Veniamin Costache faţă de ruşi[19]. De altfel, se pare că sâmburele intrigii îl constituie faptul că mitropolitul s-ar fi plâns, în cadru oficial, că „Moldova întâmpină prea mari greutăţi cu întreţinerea armatei ruseşti"[20].

Sursele spun ca i se decide ca loc de retragere Mănăstirea Slatina. Din scrisoarea pe care o avem în vedere, reiese că singur a cerut acest loc, iar cei îndreptăţiţi din obşteasca adunare nu au făcut decât să i-l aprobe. După cum se ştie, ex-mitropolitul preferă să ajungă acum, în primul său exil, nu la Mănăstirea Slatina, de unde totuşi îşi va primi venitul cuvenit, ci la Mănăstirea Neamţ, poate urmând un vechi gând din copilărie, desfăşurând acolo un adevărat program susţinut de tipărire a cărţilor folositoare. A socotit probabil mitropolitul că aceeaşi mănăstire, din care Sf. Paisie revărsa încă o dată asupra creştinismului moldovenesc lumina gândirii isihaste, ar fi potrivită să devină focarul din care să se răspândească o atât de necesară cultură bisericească.

Tocmai acestui moment delicat, poate acestei ezitări, îi aparţine scrisoarea inedită, din manuscrisul deţinut de Eminescu, de la care a pornit demersul nostru: atunci când mitropolitul îşi va fi scris demisia, dar nu îşi decisese încă locul exilului - atât de fast, altfel, pentru istoria Bisericii Ortodoxe Române[21]. După cum se poate observa, cel care i-a scris vorbeşte doar

---

[16] *Apud* N. TĂNĂSESCU, *op. cit.*, p. 40.

[17] N. ISTRATI, în *Tâlcuirea Psaltirii...*, *ed. cit.*, p. 16.

[18] C. BOBULESCU, *Noi contribuţii la biografia Mitropolitului Veniamin Costachi*, Bucureşti, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1939, p. 5.

[19] N. IORGA, *Viaţa şi faptele Mitropolitului Moldovei Veniamin Costachi (1768-1846)*, Bucureşti, Biblioteca populară Minerva, 1907.

[20] Teodor CERBULEŢ, *Veniamin Costache (1768-1846). Viaţa şi înfăptuirile*, Bucureşti, Ed. Casa Românească, 1939, p. 18.

[21] N. IORGA scria: „Fostul mitropolit cheltuia acum aici pentru tipărirea de cărţi folositoare" (*op. cit.*, p. 53). Astfel, în 1807 începe tipărirea *Vieţilor Sfinţilor* cu tomul pe septembrie, urmează două cărţi de psaltichie, *Chiriacodomionul*, tradus chiar de Veniamin, la fel *Pildalionul* ş.a.

despre mănăstirea Slatina, unde urma să îi trimită cărțile. Aceasta este una dintre puținele cereri ale cărturarului, care ne arată limpede faptul că retragerea din scaunul de mitropolit nu a însemnat pentru el și abdicarea de la ceea ce considera a fi o datorie față de cultura poporului său[22].

Sigur că, urmărind așa-zisele idei iluministe răspândite la noi la granița dintre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, le putem regăsi și în faptele lui Veniamin Costache. Dar dacă totuși considerăm atent actele pe care el însuși le socotește importante, precum și această decizie a sa de a-și așeza misiunea culturală, a cărei conștiință fără îndoială o avea, în descendența unei personalități carismatice (în sensul etimologic al cuvântului) a Ortodoxiei, în forma sa cea mai înaltă, aceea a curentului isihast, credem că îl putem pune cu îndreptățire în rândul unor personalități precum mitropolitul Varlaam, mitropolitul Dosoftei și mitropolitul Antim Ivireanu. Oameni de cultură care au înțeles Ortodoxia în forma ei athonită ca pe elementul definitoriu al spiritualității noastre și care, asemeni domnitorilor români ce făceau danii la Sfântul Munte, au apărat și au consolidat această tradiție prin operele și faptele lor.

77r **Cu fiiască evlavie închinându-ne[23],**
sărutăm de obște dreapta blagoslovitoare Preaosfinției[24] tale

Nici aducerea aminte pildei cei<i> evanghelicești de a nu să dezlipi păstoriul cel bun de turma sa, nici asămănarea firii omenești de a nu lăsa părinții pe fi<i>i săi, au putut să dea noao sufleteasca mângâiare la întristarea[25] ce am priimit pentru hotărârea cea neschimbată acei<i> fără vreame depărtări și pareatesis[26] din scaunu/ Mitropoli<ei> Moldoviei a Preaosfinții[24] tale.

Și întru care vreame? Întru aceea care patriia cu neasămănare să chinuiaște de valurile
77v lumești a marei, întâmplări și a viforului războiului. Atuncea dar, asămănată iaste și râvna aceasta a Preaosfinției[24] tale de a protimisi[27] numai calea mântuirii în partea cei<i> sufletești și a nepusti turma cea / din pronia ceriască încredințată și pre fiii cei sufletești a Preaosfinții[24] tale și a lăsa întru o văduvie patriia. Dar întru aceasta numai găsim oareșcare liniștire cugetelor noastre a zice că poate vreo năstăvire[28] <ce> iaste mai presus de omenire au pus în inima Preosfinției[24] tale o împetrire între cele[29] lumești și alegerea de ceale sufletești. Drept aceaea iaste hotărâtă depărtarea a obștescului nostru părinte de fi<i>i cei iubiți ai săi. Așa au voit Domnul, fie și aceasta după voința Sa.

Iartă dar, din sufletul cel părintesc, prea fi<i>i Preaosfinții[24] tale, carii acum cu glăsuire cucernice sufletește să înfățășază prin această scrisoare, căci mult vor fi greșit întru deșărtăciunile

---

[22] Constantin Erbiceanu pune în evidență și legătura pe care o are, în această perioadă a primului său exil cu Mitropolitul Țării Românești, Grigorie, aflat, de altfel, din cauza războiului la Brașov: „Lucrau la dezgroparea literaturei cărței străbune și imprimau deosebite lucrări de ale lor." (*op. cit.*, p. 19).

[23] În transcrierea textului am respectat, firește, principiile foneticii interpretative.

[24] Scris: прѣѡсф.

[25] Scris: ѫстри(с)тарѣ.

[26] Arhaism, cu sensul „demisie".

[27] Arhaism, cu sensul „a acorda întâietate".

[28] Arhaism, cu sensul „îndrumare".

[29] Scris : челѣ.

politiceştii vieţuiri, scârbind pre părintele nostru. Drept aceea şi neîncetat roagă pre Cel milosti*v* // pentru iertarea păcatelor noastre, pentru liniştirea pătimirilo*r* norodului şi pentru bunăstarea pământului. 78r

Şi cât pentru mănăstirea Slatinei, de a fi lăcaşe petreacerii cei vreamealnice a Preaosfinţii[24] tale şi celealalte cuviincioasă mici ceareri, să triimi*t* cărţile, pentru ca să fie întru a Preaosfinţii[24] tale voinţă găsindu-să de toată obştea acelea dreapte şi cu cuviinţă cătră persoana Preaosfinţii[24] tale, ce au păstorit eparhiile ţării cu necontinire л҃[30] 5 ani. Aşadar şi fierbinţâle rugi vor fi noaî şi pământului în veaci agiutătoare.

Fi<i>i sufleteşti

Bibliografie

BOBULESCU, Constantin, *Noi contribuţii la biografia Mitropolitului Veniamin Costachi*, Bucureşti, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1939;

CERBULEŢ, Teodor, *Veniamin Costache (1768-1846). Viaţa şi înfăptuirile*, Bucureşti, Ed. Casa Românească, 1939;

ELIAN, Al., „Eminescu şi vechiul scris românesc", în vol. *Bizanţul, Biserica şi cultura românească*, Iaşi, Ed. Trinitas, 2003;

ERBICEANU, Constantin, *Despre viaţa şi activitatea Mitropolitului Veniamin Costache ca Mitropolit al Moldovei*, Bucureşti, 1888, Imprimeria Statului, la Serbarea Seminarului din Bucureşti, 30 ianuarie 1888;

IORGA, Nicolae, *Viaţa şi faptele Mitropolitului Moldovei Veniamin Costachi (1768-1846)*, Bucureşti, Biblioteca populară Minerva, 1907;

Monumenta Chartae Papyriccae Historiam illustrata or Collection of Works and Documents Illustrating the History of Paper, (coord.) E. J. LABARRE, VIII, *The Ancient Paper-Mills of the Former Austro-Hungarian Empire and their Watermarks*, Georg Eineder, Hilversum Holland, The Paper Publication Society, 1960;

QUINET, Edgar, *Œuvres complètes*, tome VI, *Les Roumains. Allemagne et Italie*, Paris, Ed. Pagnerre, 1857;

ROSETTI, Radu, *Ce am auzit de la alţii. Amintiri*, ed. de Mircea Anghelescu, Bucureşti, Ed. Fundaţiei Culturale Române, 1996;

ŞTREMPEL, G., *Catalogul manuscriselor româneşti din Biblioteca Academiei Române*, vol. II, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983;

TĂNĂSESCU, Nicolae, *Viaţa şi activitatea lui Veniamin Costache*, Bucureşti, Tipografia Gutemberg, 1896;

URSU, N. A., *Seminarul de la Socola, prima şcoală de grad gimnazial în limba română*, în „Cronica", nr. 21/1993 şi reluat în *Contribuţii la istoria culturii româneşti*, Iaşi, Ed. Cronica, 2002, pp. 353-364;

VIZANTI, A., *Veniamin Costachi, Mitropolitul Moldovei*, Iaşi, Tipografia Buciumului Român, 1881.

[30] Prescurtare de la sl. *leat*, în trad.: „ani".

Fig. 1 *Filigranele figuri* (11 cm lungime şi 5 cm înălţime).

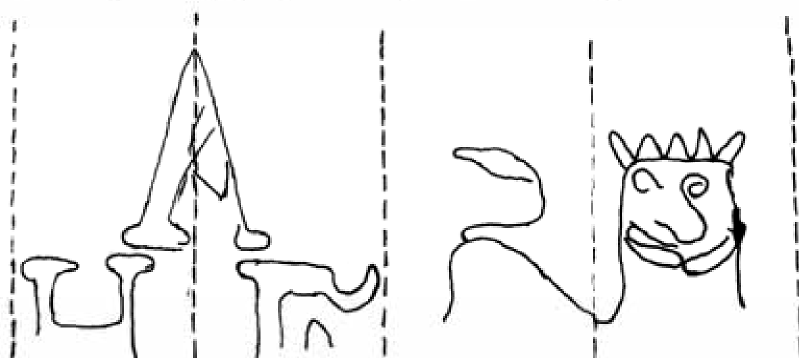
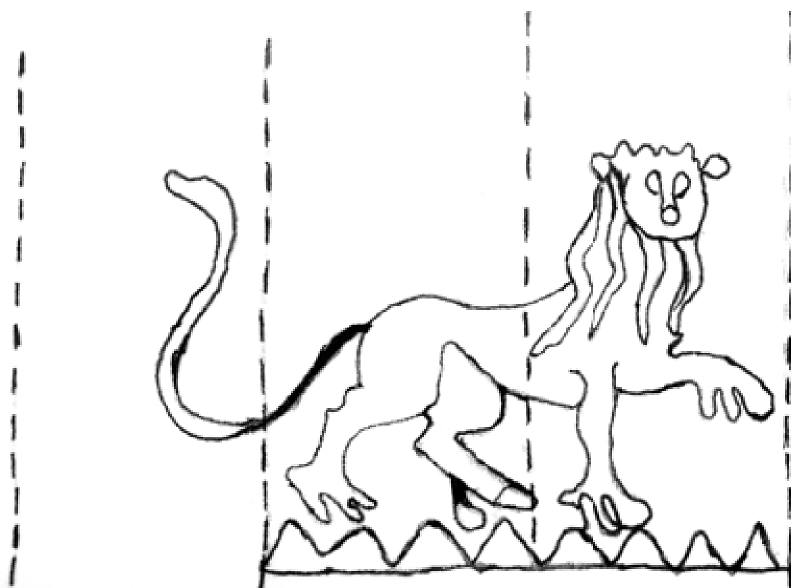


Fig. 2 *Filigranele figuri* (7 cm lungime şi 5 cm înălţime).



The Short Version of Catena B2 with Commentaries on the Song of Songs in Manuscript 52 in Baltazar Bogišić's Collection in Cavtat (Croatia)

Assoc. Prof. Margaret DIMITROVA,
St. Kliment Ohridski University of Sofia
margaret.dimitrova@gmail.com

Abstract

The paper discusses the Slavonic translation of the Greek text of *Catena B2* with commentaries on the Song of Songs and its abridged version. In all likelihood the abridgement was made by Constantine of Kostenec, a Bulgarian refugee in the court of the Serbian ruler Stefan Lazarević. The examination of manuscript 52 in the Museum of Cavtat corrects the opinion that the copies of the abridged version end with the commentaries on Cant 2:6. This manuscript shows that there is a complete copy of the abridged version and that Constantine quoted this version in his original compositions.

Key words: Song of Songs, Constantine of Kostenec, biblical commentaries, biblical quotations, medieval Slavonic manuscripts.

Catena B2 containing commentaries on the Song of Songs was compiled in a Byzantine milieu not earlier than the end of the 11th century. It contains commentaries by Theodoret of Cyrrhus (393 – c. 460), Michael Psellus (1018 – after 1078), and the so-called "Three Fathers", a compilation of texts and ideas of Gregory of Nyssa (c. 335 – after 394), Nilus of Ancyra/ Sinai (c. 345 – c. 430), and Maxim the Confessor (580 – 662).[1] The earliest extant Greek copy of this catena is a manuscript from the first half of the fourteenth century, which is kept in the National Library of Austria in Vienna, Cod. theol. gr. 314.[2] The folios of this manuscript were bound in the wrong order in more than two places. The Slavonic translation of this catena witnesses a version which is earlier than that preserved in the extant Greek copies. Luciano Bossina, without being aware of the Slavonic translation, reconstructed the initial version of the Greek catena judging mostly from the content and ideas of the text and noticing the wrong order of some folios in Cod. theol. gr. 314.[3] The Slavonic translation fits its reconstruction as is shown on Table 1. The Slavonic translation survives only in one copy, a manuscript of the end of the fifteenth century kept in the Rila Monastery, Bulgaria, sign. 2/24 (henceforth RM 2/24).

---

[1] This is catena type 4 in Karo and Lietzmann's classification (KARO, LIETZMANN 1902: 317-318), or B2 in Faulhaber (1902: 6-19, 64-65), and C 81, Typus B в *CPG* (1980, vol. 4, pp. 222-224). On this Greek catena, see Bossina (2008).
[2] HUNGER, LACKNER (1992: 412-413).
[3] BOSSINA (2008).

Table 1.

Cod. theol. gr. 314	Rila Monastery 2/24
Theodoret (according to Bossina), f. 90v23 end: ὡς μικρὸν ὅτε παρῆλθον ἀπ' αὐτῶν, ἕως οὗ εὗρον ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχή μου (Cant 3:4) = PG 81, 113	Theodoret (according to RM 2/24), f. 173v3-4 ꙗ́ко ма́ломь ꙗ́ко прѣидохь ѿ него • ꙗ́ко необрѣтши его любить доуша моꙗ :~
Theodoret, f. 92r1: καὶ μικρὸν τούτους διαδραμοῦσα, λέγει αὐτὸν εὑρηκέναι ... = PG 81, 116	Theodoret, f. 173v5 и мало тѣ минмоте́кши, глѥть того̀ ѡбрѣсти ...
Three Fathers, f. 92v22-24 end: ἐζήτησα αὐτὸν καὶ οὐχ εὗρον αὐτόν (Cant 3:2) • ἐκάλεσα αὐτὸν καὶ οὐκ ὑπήκουσέ μου. Δηλονότι, κατὰ πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἐζήτησα αὐτὸν μιμουμένη = PG 122, 597	Three Fathers, f. 174r26-27 Вьзы́скахь его и не ѡбрѣтох его̀ • вьзвах єго̀ и не оуслы́ша ме :~ f. 174v1-2. Ꙗвѣ ꙗко, по дѣа́нию и вид́ѣнию • вьзы́скахь его̀ подра́жающи
Three Fathers, f. 91r1-3: αὐτοῦ τὸ κατ' ἐνέργειαν εὐεργετικόν, καὶ τὸ κατ' οὐσίαν ἄτρεπτον. τί δὲ οὗτος ὢν τὴν οὐσίαν εὐεργετικὸς ἐστι, καὶ ἄτρεπτος, οὐκ ἠδυνήθην εὑρεῖν; = Theodoret PG 81, 113-116	Three Fathers f. 174v2 ємоу̀ • f. 174v2-5 ~~вьзы́скахь его̀~~ иже по дѣлателномоу благодѣ́телное и по соу́ществоу непрѣвра́тное. сего̀ же соу́ществомь благотелна бывшаго̀ и непрѣложна, не вьзмогох ѡбрѣ́сти ...
Three Fathers, f. 91v end: ἐπὶ κοίτην μου ἐν νυξίν, ἐζήτησα ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχή μου. ἐζήτησα αὐτὸν καὶ οὐχ εὗρον αὐτόν (Cant 3:2) = Theodoret PG 81, 116	there is no translation
f. 93r1 ἐκάλεσα αὐτὸν καὶ οὐχ ὑπήκουσέ μου. Michael Psellus ὡς ὄντως, ἀκατάληπτος ἡ σή, χριστέ μου, φύσις ... = PG 122, 597	there is no translation

Specialists at the fifteenth-sixteenth South Slavonic manuscripts think that this copy was produced in the Rila Monastery at the end of the fifteenth century by monk Spiridon and another scribe.[4] Several portions of the commentaries by the Three Fathers and Michael Psellus known in Greek are not present in this source.

The Slavonic translator of *Catena B2* has not been identified yet. One could suggest three hypotheses: first, the catena could have been translated in the capital of the Second Bulgarian Empire, Tărnovo, or in an adjacent monastery at the end of the fourteenth century; second, it could have been translated on Mount Athos (for instance in the Hilandar Monastery), and finally, the translator could have been Constantine of Kostenec, who in the first quarter of the fifteenth century lived in the court of the Serbian ruler Stefan Lazarević (prince 1389-1402, despot 1402-1427) as a refugee from the Bulgarian lands devastated by the Ottomans.[5]

What is known is that after this translation of *Catena B2* had been produced, Constantine of Kostenec made an abridged version of it. Until recently, it has been believed in scholarship that this abridged text is a concise version only of the commentaries by Theodoret of Cyrrhus on the Song of Songs.[6] After I compared the translation of *Catena B2* in RM 2/24 with the abridged

[4] ХРИСТОВА, КАРАДЖОВА, ИКОНОМОВА (1982: 88), РАЙКОВ, ХРИСТОВА (1986:135); on this scribe, see КРАЕВА (1978).

[5] On him and his *Treatise on Letters* and *Vita of Stefan Lazarević*, see КУЕВ, ПЕТКОВ (1986), GOLDBLADT (1987), ЛУКИН (2001), ГАГОВА (2009).

[6] See, for instance, ТРИФУНОВИЋ (1971), КУЕВ, ПЕТКОВ (1986: 527), ДРАГОВА (2005: 413).

version, I concluded that the author of the abridged version had retained also some sentences by the other commentators included in the catena. This is confirmed further by the examination of manuscript (sbornik) no. 52 in the collection of Baltazar Bogišić.

As a matter of fact, only two copies of this abridged version of the Slavonic translation of *Catena B2* are known. The earlier one is placed in codex no. 49 of 1556 which originally belonged to the collection of St. Nicholas' Monastery (near Bijelo pole), Montenegro (henceforth referred to as **Nik**).[7] According to the editor of this copy, Đorđe Trifunović,[8] who first made this composition known to the scholarship, the copy is not complete: it ends with commentaries on *Canticum* 2:6. The title of this copy says that the commentaries by Theodoret of Cyrrhus were translated by Constantine the Philosopher, the teacher of the Serbs (Constantine of Kostenec). This codex contains other compositions (mostly translations and compilations) attributed to Constantine of Kostenec[9]: Fragments of Medieval Cosmography and Geography,[10] a chronicle with the genealogy of the Serbian rulers (Nemanić family),[11] and Description of Jerusalem.[12]

The other copy of the abridged catena is in codex no. 52 of 1567 (old sign. 19c) in the collection of Baltazar Bogišić in the Museum of Cavtat, Croatian Academy of Sciences (henceforth referred to as **Bog**). In contrast to Nik, in the title of this copy the name of Constantine is not mentioned but the manuscript consists of two parts in both of which there are compositions attributed to Constantine of Kostenec: in the first part, the abridged version of *Catena B2* and Fragments of Cosmography and Geography are included, while in the second part (possibly of the seventeenth century) are copied the *Vita of Stefan Lazarević* and the Chronicle with genealogy of the Serbian rulers mentioned above.[13] All these texts are attributed to Constantine of Kostenec. Judging from the contents of Nik and Bog and from the now lost Loveč Sbornik, scholars believe that there existed a Book by Constantine which contained the enumerated texts including the commentaries on the Song of Songs.[14]

The copy of the abridged version of *Catena B2* in the Bogišić codex 52 was edited by Kuju Kuev and Georgi Petkov.[15] Their edition gives the impression that this copy also ends with *Cant* 2:6 as is the case with Nik and that a certain portion of the text in Nik is missing in Bog which replaces it with another text.[16] I have not seen Nik but recently I have had the chance to have a short look at Bog in Cavtat for which I am obliged to the Museum of Cavtat and the Croatian Academy of Sciences. What I discovered is that Kuev and Petkov working with Bog have not noticed that the folios are not in the right order. It is true that after the commentaries on *Cant* 2:6 and the beginning of Theodoret's commentaries on *Cant* 3:1, another text follows on the next page (f. 133): this is part of the composition on cosmography and geography. And yet, turning this page, I saw that again the text of the catena on the Song follows on the next folios.

---

[7] On this manuscript see МОШИН (1961: 697), on its dating dating see more recently СТАНКОВИЋ (1994: 179-181). Bonjo Angelov (АНГЕЛОВ 1967: 162-188; 1978: 232-238) suggested that the manuscript was written by the famous scribe and compiler Visarion of Debăr, whereas Svelina Nikolova does not accept this hypothesis (НИКОЛОВА 1996: 387); see on this codex also Petrova (1998: 255-261) who summarizes all the bibliography on it.

[8] ТРИФУНОВИЋ (1971).

[9] For a survey of the hypotheses about these compositions and the role of Constantine, see ГАГОВА (2009: 655).

[10] Recently on it Радошевић (2001, 2005) and the literature quoted by her.

[11] ТРИФУНОВИЋ (1990: 307).

[12] Recently on it PETROVA (1998).

[13] On this manuscript, see MOŠIN (1954: 22) and more recently РАДОШЕВИЋ (2005: 395, 406) and the literature quoted by her.

[14] For a survey of scholarly literature on this hypothesis, see Гагова (2010: 216).

[15] КУЕВ, ПЕТКОВ (1986: 527-545).

[16] See particularly pp. 542-543.

Actually, Kuev and Petkov correctly reproduced the part of the commentaries on *Cant* 2:6 on f. 131v1-13, probably because this text is present in Nik. They, however, have not noticed that the text of the catena follows on 131v14 with a big initial "З" of the verb "zaklexъ" starting *Cant* 3:1 and that there is a title on f. 131v13 informing the reader that these are the commentaries by Theodoret. Further, they have not noticed that the commentaries on f. 126 r/v refer to *Cant* 3: 3-11 and also that the text in Nik starting with испльнена же нoктеи and ending with времени иудеиское was written in Bog on f. 132r/v.

Thus, the folios in Bog, arranged in a wrong order, contain the following texts: ff. 124v-125v (Theodoret's introduction); f. 126r-126v (Commentaries on *Cant* 3: 3-11): f. 126 was wrongly located after f. 125; ff. 127v-131v (Theodoret's introduction and commentaries on *Cant* 1-2:6 and beginning of the commentaries on *Cant* 3:1); f. 132r/v (Theodoret's introduction); f. 133r/v another text (cosmography and geography); ff. 134r-142r (commentaries on *Cant* 4-8).

Table 2 compares the texts in RM 2/24, Nik and Bog and shows the order in which the folios in Bog should follow, in my view, if the content of the text is taken into consideration.

Table 2.

Catena B2	RM 2/24 (full catena)	Nik (incomplete copy of the abridged version of the catena)	Bog (complete copy of the abridged version)
A. Theodoret's introduction	115v8-117v10-11 ѥ҆ли҆ма̑ нѣкы҃ пѣ́снь пѣ́снї҃ ѿмѣ́таю́щїѥ ... ра́ди҆ широти цр҃ткїа	324r-325v	125v-125v33
B. Theodoret's introduction	117v11-119v22 и҆спльнїє́на же но́ктеи҆ ... вре́мени і҆ꙋдеи҆ское	326r-327r	132r1-132v33
C. Theodoret's introduction and commentaries on Cant 1-2:6.	119v22-23 – 158r17-18 множьство • ниже ꙗ҆же добродѣ́телеи҆ ... бл҃годѣ́ва́телнныи сего ра̑ да́рь, о҃ де́снꙋю разꙋ̑мѣющїе • моу́чителныи же ѿ шꙋю »	327r-331v множьство . ниже ꙗже добродѣтелеи ... шꙋица по̂лежить моу́че въ бл҃го. де́сница бл҃годѣи́ствїе пакы҃ того̀	127r1-131v13 множьство . нижѐ ꙗ҆̑ добродѣтелѣи҆ ... шꙋница по̂лежить моуче въ бл҃го. десница бл҃годѣи́ствїе пакы҆ того̀
D. Cant 3:1 and commentaries	158v4-161r26-27/161v1 Ꙁа́кле́хь въ̑ дьщере і҆ер҃ли́мовы ... рьше̑ и҆ ѥ҆лены пльжещи҆ ѕвѣ́ры оу҆бїистꙋвны бы́ти • и҆ ꙁмїа́мь и҆ ѥ҆хїднамь и҆ и҆ны҃ ѥ҆ли́ка такова, травꙋ прибли҃ ꙗ҆сти	missing	131v13: ѳеѡ́рита е҆п҃кпа 131v14-131v33: Ꙁаклехь въ̑ дь́щере і҆ерлимовы ... ѥ҆лень ѕмїа̑ и҆ ѥ҆хїдна̑ тра́вꙋ

E. Cant 3:1/2-3 and commentaries	161v1-173v15-17 и҆ ни є҆ди́н же ѿ се́го понести вре́ • Сего ра҃ поне́же вѧ̀ка х҃с • жьзль ѥ҆ по чл҃вьскомꙋ̀ • и҆зьшьдьїи и҆с ко́рене і҆ѥ҆сеѡ́ва • и҆ прѣпочи́еть на нѥ́мь дх҃ь бж҃їи • … Доо́ндеже а҆ще въ до̑ ма́тере своєѥ и҆ въ клѣ́ть зачьнишеѥ ѥ҆ю̀, къкедѐ є҆го • мт҃ер же бл҃гоусти́вы̀ вѣ́мы̀,	missing	missing
F. Cant 3:3-11 and commentaries	173v17-18 – 181r15 « і҆ерл҃мъ » • ѻ҆ нѥи́же блаженыи гл҃ѥть павлъ … « сїѡ̀н бо̑ съмо́трителство » нари́чет се. + 181r15-17 – 181v7-8: съмотрї̈телство же ѿ нѥ́го̑ мо́же̑ кто̑ по оу҆мꙋ зрѣ́ти и҆звѣ́стнѣ̀ а҆ще дх҃о́вно ѥ҆ ро́женїе … Сі́мь сі́це ѿ ѻ҆нои̇̀ рен҃ныимь, пакы̑ жени́хъ невѣ́сте бѣсѣ́доуе ре҃ :~	missing	126r1-126v33 ѥрл҃мь. иска̑ его̑ … сїѡ̑ съмотри́телство + 134r1: нарнчет се. поне̑ ѥ҆ внѡ́кла земла̀ .
F. Cant 4:1-commentaries	181v9-10 – 241v15-27 Сѐ є҆си̇̀ добра̀ бли́жниаа моıа̀ • Сѐ є҆си добра̀ • ѻ҆́чи твои голоубице • вънѣ млъча́нїа твоѥ҆го :~ … по бл҃же́нномоу па́влоу, х҃оу̀ бл҃гооу́ханїе є҆смы • Боу́ди же и҆ на́мь оу҆бѣ́жати змі́евь лю́тости • а҆ще ли же̑ и҆ пока́жем се къ възнѥ́сшюмоу се на҃ ради̇̀ въстѥ́щи • и҆ и҆сцѣлѥ́нїе приваѣ́щи :~ Да боу́дет же и҆ а҆рѡ̀ма́та го́ры̑ бы́ти, да жени́ха прї́имемь скака́нїа • и҆ бл҃же́нствь ѿнѣхь по́жнѥмь • бл҃же́нь моу́жь є҆моуже ѥ҆ застоу́плѥнїе є҆моу ѿ те́бе • въсхѡ́женїа твоа̀ въ срц҃и є҆гѡ̀ • тебѣ бѡ̀ подо́бають сла́ва въ вѣкы̀, а҆ми́нь •		134r1-142r33 Сѐ є҆си̇̀ добра̀ моа̀ • се̑ є҆си добра̀ • ѻ҆́чи твои̇̀ голоубице, вънѣ млъча̀нїа твоѥго̀ … бли́зь па́вла х҃ꙋ бл҃гооу́ханїе є҆смы. Се́мꙋ ре҃ бѣгати а҆ко̑ и҆ єлень з'мі́ины лю́тости :~

I could not find the commentaries on *Cant* 3: 2-3 in Bog. This can be due to the fact that I had a limited time to expect the codex. Possibly these commentaries are located on a folio placed among the folios containing the composition on cosmography and geography. Still, from Table 2 it is clear that Constantine the Philosopher made an abridged version of the whole catena.

Why was Constantine interested in commentaries on the Song of Solomon? On the one hand, his teachers of the Tărnovo School quoted this Old Testament book and modeled the images of the women saints after the image of the Bride in the Song associated with Virgin Mary at that time.[17]

On the other hand, I assume, Constantine of Kostenec made the abridgement of the catena on the Song of Solomon for his despot Stefan Lazarević, who was interested in the rulers of Antiquity and in books (according to his *Vita*) and therefore he would have been interested in the Books of Kings and also in the Song of Songs, whose author was believed to have been Solomon.[18] Further, the Serbian despot had a particular interest in Christian love as he is thought to have been the author of a *Sermon on Love.*[19] In addition, the poem by Michael Psellus which is part of *Catena B2* was addressed to the Byzantine emperor[20] and was an appropriate text to be translated and dedicated to another ruler. Further, this Greek catena is a depository of ancient and medieval knowledge: it contains comments on the different Greek translations of the Hebrew text of the Song of Songs, on the Christian perception of the New Testament as a mirror of the Old Testament, Church views on love, different methods of exegesis, even legal codes, biological and geographical observations. Therefore, it would have satisfied the preferences both of Constantine and the Serbian aristocracy, including may be women in the court who are known to have had literary interests.[21]

I would further suspect a special interest of Constantine in Michael Psellus. The compilation of the texts on cosmography and geography attributed to Constantine contains fragments by Michael Psellus (from *De omnifaria doctrina*) and mostly texts by his contemporary Simeon Seth's (*protovestiarius* under Emperor Michael VII Doukas) *Conspectus rerum naturalium,* the latter also being ascribed to Psellus.[22] For Constantine of Kostenec, Psellus might have represented an inspiring model of a court philosopher, ruler's adviser, and intellectual with influential position amongst the aristocratic women. Moreover, prior to the adoption of the monastic name Michael, Psellus's name was Constantine.

Yet these arguments cannot be regarded as evidence that Constantine initially translated the whole *Catena B2* on the Song of Songs. Rather, I am inclined to think that he made only the abridgement for his despot. In his *Treatise on Letters* and, later, in the *Vita of Stephan Lazarević*, Constantine quoted sentences from the catena and most likely he quoted from the abridged

---

[17] See СТАНЧЕВ (1982: 72-75), ДРАГОВА (2005: 410-413), АНГУШЕВА (2009).

[18] On Stefan Lazarević's literary interests, see ТРИФУНОВИЋ (1979: 77-98, 114-129, 209-219), ТРИФОНОВА (2006). On a possible project of his for translation and/or redaction of earlier translations of Old Testament books, see ГАГОВА (2010: 215-241).

[19] ТРИФУНОВИЋ (1979: 146, 198-202), ТРИФОНОВА (2006).

[20] Initially the poem was dedicated to Constantine IX Monomachos and his name was included in the title; later, it was replaced with the name of Michael VII Doukas (ruled 1071 – 1078). There are copies of the poem in which there is no specific name of an emperor, including in *Catena B2* (WESTERINK 1992: 13-14).

[21] On the literary interests of the aristocratic women in the 14[th] century in Serbian court, see GRIBBLE (1998), ГАГОВА (2010: 182-204).

[22] On the Greek sources of the fragments on cosmography and geography, see РАДОШЕВИЋ (2005).

version which he produced. My impression is that he took from the catena predominantly biblical verses and paraphrases. Making the abridgement he preserved many biblical quotations probably because they lead readers' understanding of the Song as a manifestation of the love of Christ and his Church.

Indeed, Theodoret of Cyrrhus' text abounds in biblical quotations. When making the abridgement of the Slavonic version of *Catena B2*, Constantine did not revise the translation of the biblical quotations chosen by his predecessor, the translator of the catena. Moreover, the New Testament and Psalter quotations in the translation of *Catena B2* in RM 2/24 are close to the most authoritative versions of these biblical books at that time, the Athonite versions (redactions) produced on Mount Athos in the fourteenth century.

I shall give only one example showing how Constantine quoted a biblical verse from the abridged version of *Catena B2*. In the *Vita of Stephan Lazarević*, Constantine quoted *Cant* 4:4 and also used the commentary of this verse; see Table 3.

Table 3.

Catena B2 (Rila Monastery 2/24)	Abridged version of the Catena (Bogišić Collection 19)	Constantine of Kostenec's original works: Treatise ot Letters and Vita Stephani Lazarević
ꙗ́ко стлъпь двдвь выꙗ̀ твоꙗ̀ • създа̀нныи въ ѳалфїѡ́тѣ • тысꙋ́ща щитѡ̀въ виси́ть ѿ не́мь • въсѐ стрѣ́ли си́л'ныихъ :– ѥ̑же ꙋ̑бо̑ ѳал'фїѡ̑ • а̑кѵ̑ла ꙋ̑бо̀, <u>е̑палзїс</u> и̑менова • ѥ̑́же ѥ̑ по̑ло̑ зиздꙋ ниже врьха • Сѵ̑м'мах же, <u>и̑ѱи</u> • ре́кше въздвыше́нїе • се́го ради̑ ꙗ́коже ре̑ и̑же ѿ дв̑да създа̀нныи стлъ̑ прѣи̑меть <u>е̑палзи(!)</u> ре́кше по̑зиды на ни́хже създа̀ се • и̑ высокь ѥ̑ и̑ вьзо́рнь(!) • сл̑нце твоꙗ̀ выꙗ̀ вы́сока ѥ̑ и̑ прѣвьзнѐнна • ꙗ́же го́рѣ сьматра́ющии • 184v	**ꙗ́ко стльпь Дв̑дь выꙗ́ твоа̀ • създа́нныи въ ѳалфїѡ̀ѳе • ,а̄ щи́тѡвъ вы́сеть ѿ не́мъ • въсѐ стрѣли си́л'ный :–** ѳал'фїѡ̀ • а̑кѵ̑ла <u>е̑палзї</u> ре̑ • е̑́же ѥ̑ по̑ло́гъ здꙋ ниже врьха • сѵ̑м'ма̑ же, <u>ѵ̑ѱ</u> • ре́кше въздвыше́нїе • се́го ради̑ ꙗ́ко̑ ре̑ • и̑же ѿ дв̑да създа́нныи стлъ́пъ прѣи̑мѣеть <u>е̑па́лъзы,</u> ре́кше по̑зыди на не́м'же създа се • и̑ вы́кѡ ѥ̑ и̑ ѡ̑везорнь • сл̑нце твоа̀ выꙗ вы́сѡкаа ѥ̑ и̑ прѣвьзнесе́ннаа • ꙗ́же го́рѣ сьматра́ющии • 134r	*Vita Stephani Lazarević*, chapter 51 (172r/v) Ѥли́ка же зда и̑ <u>ѵ̑пал'з</u>. мнѡ́гыи же живꙋщїи̑ вънꙋ́трь и̑ вънѣюдꙋ лю́дїи. възвише́нїа же. Ѥже ꙗ́кѡ солом̑ѡнї'ское. ѥ̑́же ѡ̑ Ієр̑ѡлїмѣ ре́щи ... Шѐстыи, и̑жѐ се́мꙋ съ въсто́ка стлъ́пъ раздѣлꙗ́ѥи ѡ̑бѣ коулѣ. ѥ̑ли́ко въ и̑сти́нꙋ по соломо̑нꙋ ре́щи, **стлъ́пь дв̑дь. на не́м' же вы́сеть ты́сꙋща щи́товъ и̑ въсѐ строу́лї и̑.** съ̑ ꙗ́ко̑ нѣ́кое чю́до и̑зре́дно зри́т се съ вьсѣ̑ да́лныи̑ прѣ́лъ на <u>и̑пал'зѣ</u> оутврьжень *Treatise on Letters*, chapter 10 (on ѷ, ѵ̑): въ начѐлѣ же не мнѡ̑ и̑мать, нь̑ си́цева́а, вънега̀ ре́щи • ѵ̑р'кана̀ • <u>ѵ̑ѱи</u> • и̑ли̑ что та́ково.

Constantine needed this biblical verse in order to compare Belgrade to the Holy Land and in this way to praise the capital of his patron. Moreover, he used the commentary. The translator of *Catena B2* and later Constantine when abridging the catena retained in Slavonic two Greek words *epalksis* and *ipsi* since these were Aquila's and Symmachos' translations

and explanations of Thalphiot. Describing Belgrade, Constantine uses this loanword *epalksis* probably making again allusion with the Holy Land and Old Testament. In some copies of the Vita, the word *epalksis* is written with initial izhica and not with epsilon (*ypalksis*): probably izhica served as a marker of a learned word. Further, in his *Treatise on Letters*, Constantine uses the other foreign word in the commentary *ypsi* as an example how to write izhica with dasia in word-initial position I do not know these loanwords, or rather foreign words, from other sources. Apparently, Constantine took them from the translation of the catena and most probably from its abridged form which he himself produced.

Thus, although the abridged catena did not become a widespread text in medieval Slavonic manuscripts, it was used by Constantine in his original compositions. It was used by a knowledgeable writer as a trustful and reliable depository of knowledge, images, and ideas. He quoted it in his original works and thus some sentences of it survive not only in copies of the catena (only two survive) but also as quotations in Constantine's original works.

Literature quoted

BOSSINA, Luciano 2008. *Teodoreto restituito. Ricerche sulla dei Tre Padri e la sua tradizione.* Alessandria.
CPG = *Clavis partum graecorum*. Ed. Maurice Geerard. Vol. 1-5. Turnhout, 1974-1987.
FAULHABER, Michael 1902. *Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen*. (= Theologische Studien der Leo Gesellschaft, vol. 4). Wien.
GOLDBLATT, Harvey 1987. *Orthography and Orthodoxy. Konstantin Kostenečki's Treatise on the Letters (Skazanie izьjavljenno o pismenex)*. Florence.
GRIBBLE, Lybomira Parpulova 1998. "Women Authors of the Orthodox Slavs (Ninth-Seventeenth Centuries)." In *American Contributions to the Twelfth International Congress of Slavists, Cracow, August-September 1998*. Ed. by Robert A. Maguire and Alan Timberlake. Bloomington, IN, pp. 65-67.
HUNGER, Herbert und LACKNER, Wolfgang unter Mitarbeit von Christian Hannick 1992. *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. T. 3/3: *Codices theologici 201-337*. Wien.
KARO, Georg und LIETZMANN, Iohannes 1902. *Catenarum graecarum catalogus*. (= Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse, Hefte 3). Göttingen.
MOŠIN, Vladimir 1954. "Izveštaj o radu na uređenju Bogišićeva arhiva u Cavtatu." *Ljetopis JAZU* 59, pp. 16-40.
PETROVA, Maya 1998. "An Unknown Copy of the Description of Jerusalem by Constantine of Kostenec." *Byzantinoslavica* 59, pp. 255-270.
WESTERINK, L. G. 1992. *Michaelis Pselli Poemata*. Stuttgart, Leipzig
АНГЕЛОВ, Боню 1867, 1978. *Из старата българска, руска и сръбска литература*. Т. 2 и Т. 3. София.
АНГУШЕВА, Аделина 2009. "Новата светост". В: *История на българската средновековна литература.* Съст. Анисава Милтенова. София, pp. 522-527.
ГАГОВА, Нина 2009. „Константин Костенечки." В: *История на българската средновековна литература.* Съст. Анисава Милтенова. София, pp. 647-656.
ГАГОВА, Нина 2010. *Владетели и книги*. София.
ДРАГОВА, Надежда 2005. „Две култови мистерии в столицата Търново през втората половина на XIV в." В: Н. Драгова. *Старобългарската култура*. София, pp. 364-414.
КРАЕВА, Боряна 1978. „Рилският книжовник монах Спиридон." *Старобългарска литература* 3, pp. 113-121.
КУЕВ, Куйо и Георги Петков 1986. *Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст.* София.
ЛУКИН, П. Е. 2001. *Письмена и православие. Историко-филологическое исследование „Сказания о письменах" Константина Философа Костенецкого*. Москва
МОШИН, Владимир 1961. „Ћирилски рукописи у манастиру Никољцу код Бијелог поља." *Историјски записи* 18, pp. 681-708.
НИКОЛОВА, Светлина 1996. „Ръкописите на Висарион Дебърски и текстовата традиция на Стария завет." В: *Българският шестнадесети век: сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век*. Съст. Боряна Христова. София, pp. 363-402.
РАДОШЕВИЋ, Нинослава 2001. «Хронолошки и козмографски чланци у Зборнику број 49 манастира Никољца." У: *Словенско средњовековно наслеђе* (festschrift Đorđe Tridunović). Београд, pp. 521-539.
РАДОШЕВИЋ, Нинослава 2005. "Византијски козмолошки чланци у словенском преводу позног средњег века." У: *България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация*. Съст. Васил Гюзелев, Анисава Милтенова и Радослава Станкова. София, pp. 393-412.
РАЙКОВ, Божидар и Боряна Христова 1986. "Нови данни и резултати от проучването на славянската ръкописна сбирка на Рилския манастир." В: *Кирило-Методиевски студии*. Кн. 3. София, pp. 129-140.

СТАНКОВИЋ, Радоман 1994. „Датирање и водени знаци рукописних књига манастира Никољца." *Археографски прилози* 16, pp. 141-306.
СТАНЧЕВ, Красимир 1982. *Поетика на старобългарската литература.* София.
ТРИФОНОВА, Радослава 2006. „Книжовната дейност в двора на деспот Стефан Лазаревич." *LiterNet* 11 (84), (http://liternet.bg/publish4/rtrifonova/lazarevich.htm#16a, accessed on 30.03.2009)
ТРИФУНОВИЋ, Ђорђе 1971. „Тумачење Песме над песмама од Теодорита Кирског у преводу Константина Философа." В: *Зборник за славистику Матице српске.* Т. 2. Нови сад, pp. 86-105.
ТРИФУНОВИЋ, Ђорђе 1979. *Деспот Стефан Лазаревић. Књижевни радови.* Београд.
ТРИФУНОВИЋ, Ђорђе 1990. *Азбучни српских средњовековних књижевних појмова.* Београд.
ХРИСТОВА, Боряна, Даринка Караджова и Анастасия Икономова 1982. *Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България.* София.

Arta reclamei în sprijinul Contrareformei: reproduceri gravate ale icoanei făcătoare de minuni de la Nicula[1]

Muzeograf dr. Ana DUMITRAN
Muzeul Național al Unirii, Alba Iulia
anadumitran@yahoo.com

Abstract

Engravings discussed within this study illustrate an icon which, after proved to be miraculous, by sheding tears, in the Romanian church from Nicula, in 1699, was moved in the same year in the residence of the Jesuit mission from Cluj and was promoted as symbol of Catholicism, as a local expression – *Claudiopolitana* – of the patronage provided by Virgin Mary over the whole kingdom of Hungary, reunited at the end of the XVII[th] century by expansion of the Habsburgs' domination over some important territories conquered from the Ottoman Empire.
After a brief presentation of the double history of the icon, Nicula Monastery and the Jesuit church from Cluj assuming equally ownership over the "real" icon that wept in 1699, and the promotion means of the icon from Cluj, are depicted 41 engravings printed between 1701-1836, out of which 20 illustrated books, 2 were imprinted on silk, and the rest as leaflets. Out of the total of 41, 39 engravings promoted explicitly image from Cluj and two the image from Nicula, these last ones, inspired by the first ones, were published as illustrations of some Romanian cult books. In 3 compositions, image from Cluj is accompanied by that of the icon that wept in Máriapócs, being depicted in moving compassion towards the disastrous state that Catholicism reached in the kingdom of Hungary following effects of Protestant Reformation and the Ottoman domination.
The impressive number of the engraved replicas, which subsequently were used as model for realization of a number even greater of icons on wood, cloth and glass and some sculpted representations, proves the indubitable success of the Jesuits' effort. The icon from Cluj became so much known and loved, due to continuous miracles it made, but also to these continuous illustrations, so that often even Romanians put in their churches its replicas, yet which were worshipped as replicas of their icon from Nicula.

Key words: Jesuits, Cluj, engraver, Vienna, miraculous, Virgin Mary, Kollonits, Kornis.

În ciuda titlului, acest articol nu va teoretiza asupra modalităților de a face reclamă, nici asupra mijloacelor alese pentru un asemenea scop de către cei care și-au asumat dificila sarcină de a-i recupera pentru catolicism pe protestanți și schismatici și nici măcar nu va face referire la lucrări care au abordat un astfel de subiect, pentru simplul motiv că astfel de discuții depășesc atât limitele documentării, cât și capacitatea de analiză a autoarei. Textul își propune doar să atragă atenția celor familiarizați cu istoria Contrareformei și a mecanismelor sale de funcționare asupra unor surse încă insuficient explorate pentru spațiul românesc.

Fiind, în principiu, un mod pașnic de manipulare a conștiințelor, arta acționează pe căi familiare mai degrabă psihologiei și psihanalizei decât istoriei practicate după metodele clasice,

[1] Cercetare finanțată prin proiectul *Științele socio-umaniste în contextul evoluției globalizate – dezvoltarea și implementarea programului de studii și cercetare postdoctorală*, cod contract: POSDRU/1.5/S/61104, proiect cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013. Studiul a beneficiat și de sprijinul oferit cu toată generozitatea de dl Vasile Rus, căruia îi datorez traducerea din limba latină a documentelor citate, de dna Ecsedy Judit, care mi-a semnalat cea mai mare parte a gravurilor păstrate în colecția Bibliotecii Naționale Széchényi din Budapesta, și de d-ra Hegedűs Enikő, care a intermediat o bună parte a documentării în instituțiile din Ungaria și din mediul romano-catolic transilvănean. Tuturor, alese mulțumiri și cele mai calde sentimente de recunoștință.

prin apelul la documente şi la urme concrete, identificabile în patrimoniul păstrat. Nu vom putea stabili, deci, în ce măsură mesajul transmis prin intermediul operelor de artă a contribuit şi el la sporirea numărului adepţilor catolicismului, alături de oportunism şi de persecuţiile politice şi economice prin care, de regulă, se obţine mai uşor convertirea. Putem însă observa că au fost urmate şi altfel de căi decât acestea, poate nu atât pentru schimbarea convingerilor, cât mai ales pentru întărirea în noul crez, odată ce el a fost adoptat. Iar în funcţie de importanţa acordată componentelor discursului artistic, de valoarea celor aleşi să le producă şi de perseverenţa în repetarea mesajului trebuie să se poată stabili şi dacă ele au fost sau nu privite ca alternative şi care le-a fost gradul de eficienţă.

În cazul gravurilor pe care le vom discuta aici, ele au ilustrat o icoană care, după ce s-a dovedit făcătoare de minuni, plângând în biserica românească de la Nicula, a fost mutată în reşedinţa misiunii iezuite din Cluj şi promovată ca un simbol al adevăratei credinţe, ca o expresie locală – „claudiopolitană" – a patronajului exercitat de Fecioara Maria asupra întregului regat al Ungariei, reunificat la sfârşitul secolului al XVII-lea sub aripile protectoare ale pajurei bicefale habsburgice.

Pentru a înţelege mesajul pe care gravurile au fost însărcinate să-l transmită, ne vom familiariza mai întâi cu imaginea pe care ele au multiplicat-o, în efortul de a-i câştiga un număr cât mai mare de adepţi.

Conform puţinelor surse din epocă – ancheta organizată în martie 1699[2], analele iezuiţilor din Cluj[3], istoriile redactate în primele decenii ale secolului XVIII[4] – este vorba de o icoană a

---

[2] Păstrată în două copii: una inserată de călugărul iezuit Gabriel Hevenessi în vol. LXXIII al colecţiei sale de documente păstrată la Biblioteca Universităţii din Budapesta (pp. 337-338), cealaltă emisă în 1768 de Conventul de la Cluj-Mănăştur, la solicitarea lui Georgius Szegedi, rectorul colegiului iezuit din Cluj, păstrată la Arhivele Naţionale. Serviciul Judeţean Cluj, fond *Liceul Romano-Catolic Cluj*, dos. 1, f. 46-49. Prima a fost doar semnalată de Nicolae IORGA în 1915 („Un pictor român în Ardeal", în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice", an VIII, 1915, p. 46), cea de-a doua a fost publicată sub formă de ilustraţie de Arhimandrit Dumitru COBZARU, *Monografia Mănăstirii „Adormirea Maicii Domnului" Nicula*, ediţia a IV-a, revăzută şi adăugită, Nicula, 2010, anexa 1.

[3] Nicolaus NILLES, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. I, Oeniponte, 1885, p. 144, pentru anul 1697; Vasile RUS, *Operarii in vinea Domini. Misionarii iezuiţi în Transilvania, Banat şi Partium (1579-1715)*, vol. II, *Fontes*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2008, pp. 187-381, pentru anii 1701-1715.

[4] Pentru primele texte de acest gen, astăzi pierdute, vezi V. RUS, *op. cit.*, p. 343 şi 380. Cea mai veche lucrare păstrată cunoscută de mine este *Wahre und ausführliche Beschreibung Des Ursprungs Des Wunderbar-Weynenden und anjetzo in der Academische Kirchen der Gesellschafft Jesu zu Clausenburg auf dem Hoch-Altar zierlichst vorgestelten Gnaden-Bilds Der Allerseeligsten Mutter Gottes Mariae,* Sammt beygefügten etwelchen von denen die es verehrten erhaltenen Wunder-würdigen Wolthaten Auf vilfältiges Verlangen der be(son)sonders [!] in Siebenbürgen wohnende Teutschen Nation und zum allgemeinen Antrib sich dessen Verehrung in allerley Nothen zu gebrauchen. In Druck gegeben in der Academischen Buchdruckerey S. J. zu Clausenburg. Gedruckt durch Sim. Thadaeum Weichenberg, 1735. Aceasta a fost urmată un an mai târziu de *Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae honoribus Illustrissimorum Dominorum fratrum Ladislai et Gabrielis è Comitibus Haller de Hallerkő etc. dicata*, Claudiopoli. Typis Academicis Soc. JESU per Simonem Thadaeum Weichenberg. Pars I. & II. Honori Illustrissimi Domini Domini Ignatii Ladislai è Comitibus Haller de Hallerkő etc. Dum in Alma, ac Regio-Princip. S. J. Academia Claudiopolitana, promotore R. P. Antonio Grueber è S. J. AA. LL. & Philosoph. Doct. ejusdemque Professore ordinario, Prima AA. LL. & Philosophiae laurea insigniretur, à Neo-Baccalaureis Condiscipulis oblata Anno M.D.CC.XXXVI, lucrare reeditată în 1737 în formula *Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae* Dum in Alma ac Regio-Principali Soc. J. Academia Claudiopolitana Positiones Universae Philosophiae publice propugnaret Perill. ac Erudit. Domin. Ladislaus Csápái AA. LL. & Philosophiae Baccalaureus, nec non pro suprema ejusdem laurea Candidatus, è Convictu Nobilium. Praeside R. P. Antonio Grueber è S. J. AA. LL. & Philosophiae Doctore, ejusdemque Professore emerito, ac p. t. Seniore, Auditoribus oblatus, Anno Salutis M.D.CC.XXX.VII. Mense Die, Claudiopoli. Typis Academicis S. J. Anno MDCC.XXXVII.

Maicii Domnului cu Pruncul pe care soldații încartiruiți în iarna anului 1699 în casele românilor din Nicula ar fi surprins-o lăcrimând, miracol care a putut fi observat aproape fără întrerupere între 15 februarie și 12 martie. În această din urmă zi ea a fost transportată cu mare fast la Benediug, reședința principalului nobil din zonă, contele Sigismund Kornis, unde lumea a continuat să vină să vadă minunea. Alertați de eveniment, călugării iezuiți au venit și ei pentru a verifica autenticitatea miracolului, scop în care au chestionat 28 de martori, înaintând apoi dosarul anchetei la Viena și solicitând cardinalului Leopold Kollonits să se pronunțe asupra celor întâmplate și să stabilească locația unde să fie păstrată icoana, revendicată deopotrivă de sătenii din Nicula, de contele Kornis și de misionarii de la Cluj. Până la sosirea răspunsului, icoana a fost dusă înapoi la Nicula, acoperită, sigilată și pusă sub pază militară. Câștig de cauză au avut iezuiții, care, cu câteva zile înainte de sărbătoarea Pogorârii Sfântului Duh din anul 1699, au putut să aducă icoana de la Nicula, așezând-o mai întâi într-o capelă dedicată Maicii Domnului îndurerate, apoi în biserica din Cluj-Mănăștur, apoi în capela colegiului din oraș, pentru ca în 1724 să fie amplasată pe altarul principal al bisericii academice, unde se află și astăzi, dar foarte puțin vizibilă, din cauza bogatelor podoabe care o ascund privirilor[5].

Pentru a ne limita doar la documente, trebuie să mai aducem în discuție un act emis de Congregația de Propaganda Fide în 1767, prin care se acorda indulgență plenară pelerinilor care vizitau „biserica dedicată Sf. Mucenic Gheorghe din teritoriul niculean, în Transilvania", unde o icoană a Sfintei Fecioare era frecventată cu adâncă venerație de popor și provoca trecerea la credința catolică a „schismaticilor"[6]. Acest act ne pune în fața unei a doua icoane, rămasă la Nicula, obiect al evlaviei românilor, a cărei existență, cel puțin teoretic, ar fi trebuit să ridice semne de întrebare în ochii contemporanilor preocupați dacă nu de autenticitatea miracolului de la 1699, cel puțin de autenticitatea icoanei despre care se spunea că ar fi fost obiectul acelui miracol.

Interesul iezuiților pentru icoană trebuie privit în perspectiva convertirilor pe care aceasta le putea provoca, în special printre figurile importante ale nobilimii locale, prin intermediul cărora se spera apoi și la revenirea altora, la recuperarea proprietăților și a lăcașurilor de cult și la modificarea raportului de forțe în Dietă, unde catolicii aveau foarte puțini reprezentanți[7].

---

[5] Din relativ vasta bibliografie a subiectului, vezi *A' Kolosvári könyvező Szűznek historiája* Irattatott az ott lévő Jésus Társaságbéli szerzetesek által Most pedig Azon Szentséges Szűz Tiszteletinek gyarapodására, és Ájtatosinak Lelki vigasztalásokra megszaporitatván ujra Nyomtattatott, Kolozsvárt, [1819]; KOVÁCS Gyárfás, *A Mikolai máskép Kolozsvári csodatevő Szent Szűz kegyképének történeti vázlata*, Szamosujvár [Gherla], 1898; G. MÂNZAT, *Originea și istoria icoanei P. V. Maria dela Nicula (După documente istorice)*, Cluj-Napoca, 1923; Victor BOJOR, *Maica Domnului dela Sf. Mănăstire din Nicula*, Gherla, 1930; B. NAGY Margit, *Stílusok, művek, mesterek. Művészettörténeti tanulmányok*, Bukarest, 1977; † IRINEU Bistrițeanul, episcop-vicar, *Icoana de la Nicula*, Nicula, 1994; Nicolae SABĂU, „Icon lacrymans: de la Hodighitria Niculei la Vera Effigies B(eatae) V(irginis) Mariae Flentis Claudiopol[i]", în „Ars Transsilvaniae", XVIII, 2008.

[6] Arhivele Naționale, Serviciul Județean Cluj, *Colecția documente Blaj*, inv. nr. 487.

[7] Este emblematică, în acest sens, mențiunea cronicarului care a notat în analele misiunii iezuite clujene pe anul 1701: „Cu doi ani înainte, o icoană a Născătoarei de Dumnezeu a fost văzută de foarte mulți vărsând, de mai multe ori, lacrimi miraculoase în biserica unui sat românesc care nu era așezat departe de Cluj <și>, cum lucrul nu stârnise doar admirație, ci și un mare respect în ochii tuturor, mulți s-au întrecut între ei pentru a-și însuși icoana. Părinții <iezuiți> clujeni au învins și, ducând sfânta icoană, mai întâi la Mănăștur, satul cel mai apropiat de oraș și supus stăpânirii noastre seculare, apoi chiar în oraș, au așezat-o în capela casei lor, spre a fi adorată public. De la această comoară nespus de mare descoperită în propria casă, ai noștri au simțit mângâiere și o speranță unică pentru viitor trezită în suflete, ca să ne fixăm mai trainic lăcașurile în acest loc, unde veghea pentru noi o protectoare atât de puternică". Pentru textul în limba latină, vezi V. RUS, *op. cit.*, p. 188.

Pentru a întreține cât mai viu și constant interesul pentru icoană, au fost concepute slujbe și rugăciuni speciale[8], au fost publicate cărți de rugăciuni[9] și istorii ale icoanei[10], în 1701 s-a creat o confrerie mariană, s-au organizat procesiuni și s-au distribuit foi volante cu imaginea icoanei[11], pe care s-a menționat că au fost atinse de original, iar cei care se împărtășeau de binefacerile divine erau invitați să își relateze în scris experiențele, pentru a fi apoi anunțate public[12]. Primii pe care icoana i-a învrednicit cu revărsarea harului său miraculos au fost chiar iezuiții și militarii din regimentul de la Gherla[13], dar numărul celor care li s-au adăugat în decursul timpului este impresionant[14]. În semn de recunoștință, cei cu dare de mână au angajat pictori pentru a executa cópii, care au împânzit curând întreaga Transilvanie, fiind expuse spre venerare atât în capelele castelelor, cât și pe altarele bisericilor parohiale[15]. Acest tip de reproducere, prin pictură, a proliferat îndeosebi în ultimele trei decenii ale secolului al XVIII-lea, atât în mediul maghiar cât și în cel românesc (ortodox și greco-catolic deopotrivă), în directă legătură cu una dintre imaginile gravate, asupra cărora ne vom opri în continuare.

---

[8] Citez în continuare din analele misiunii clujene pe anul 1701: „Ca urmare, pentru adorarea icoanei acestei doamne și patroane a casei noastre au fost inițiate zilnic, cu un mare simțământ de evlavie, litanii și rugăciuni de vecernie pentru ai noștri și pentru toți comesenii care se adunau <în casa noastră>, iar unul dintre preoți ținea înainte o predică; în zilele consacrate sărbătoririi Preasfintei Fecioare și în ajunul acestor zile lucrul se făcea frecvent cu o solemnitate mai mare decât în alte dăți și se adăugau litaniile Fecioarei din Loretto. Jertfele misei erau oficiate dimineața, la același altar, într-o ordine susținută, în măsura posibilului de numărul preoților; în zilele de sărbătoare ale Născătoarei de Dumnezeu se oficia mai întâi slujba solemnă, deși urma ca o altă slujbă să fie oficiată în aceeași zi la ora și în locul obișnuite: în perioada Adventului aceasta se oficia zilnic. De altminteri, la toate acestea, am adăugat apoi, cu rod mare, după jumătatea anului, practica cotidiană a venerării mariane. Căci, de vreme ce în zilele de peste săptămână, noi nu ofeream niciun fel de practică devoțională la ora amiezii, lucru care nu era, totuși, omis nici de către calvini, nici de către arieni, părea rușinos ca acest aspect să fie neglijat în orașul de față, care, cu ajutorul dumnezeiesc, jinduiește cu ardoare toate cele și ar trebui să fie fruntea Transilvaniei în săvârșirea celor sfinte și, în practicile devoționale, socoteam că este cu totul grav și neplăcut pentru viitor să continuăm a cânta vecerniile zilnice în biserică. Drept urmare, atât din aceste cauze, cât și pentru a aprinde mai intens evlavia față de preasfânta icoană, am hotărât să fie recitate înaintea ei, după-amiaza, litanii cotidiene; cu atâta statornicie a fost oficiată această practică, încât nu era trecută cu vederea nici în zilele de sărbătoare sau în ajunul lor, zile în care se cântau în biserică vecerniile sau litaniile. Atât de mare a fost și este mereu, prin aceste practici devoționale, pelerinajul oamenilor la această capelă, întru venerarea icoanei sfinte, încât micul lăcaș sfânt deschis de dimineața până seara este vizitat de credincioșii mariani: adesea este întesat de lume chiar și peste săptămână, foarte mulți plângându-se că, de multe ori, doar cu greu pot să ajungă să intre." (*ibidem*, pp. 188-189, textul în limba latină).

[9] Prima a fost, probabil, *Imadsagos könyv*. Mellyet irt Pazmany Peter, A' Bóldog Emlekezetű Cardinal es Esztergami Ersek. Nagyszombatban, Nyomtattatott az Academiai Bötűkkel, Hörmann János által, 1701. Esztendőben. Un impact deosebit a avut și *Officium Rakoczianum seu Officiosa Pietatis exercitia, cultui divino, Magnae Matris Mariae, Sanctorumque Patronorum honori debita* [...], Claudiopoli, Typis Academicis Societatis Jesu, Anno Salutis 1737, în care a fost inserat textul unui *Pius affectus ad B. V. Mariam Coram hac ejus Claudiopolitana Thaumaturga Icone*.

[10] Vezi mai sus, nota 3. Pentru secolul XVIII, mai amintim *Kolosvári Kőnyvező Szűznek históriája*. Irattatott az ott lévő Jésus Társaságabéli Szerzetesek által; Most pedig Azon Szentséges Szüz Tiszteletinek gyarapodására, és Ájtatosinak Lelki vigasztalásokra megszaporitatván ujra. Nyomtattatott Kolosváratt az Academiai betükkel 1770, care se va retipări într-o versiune augmentată în 1819.

[11] Autorul anonim al analelor misiunii iezuite clujene declară: „Toți cei care contemplă <icoana> mărturisesc că se aprind de dragoste și de o evlavie unică față de ea; foarte mulți așteaptă cu nesaț cópii făcute după chipul acesteia și le adoră cu mare cucernicie." (V. RUS, *op. cit.*, p. 190, textul în limba latină).

[12] Astfel de mențiuni au însoțit o rugăciune tipărită probabil la Cluj, la o dată apreciabilă în jurul anilor 1736-1739. Singurul exemplar cunoscut se păstrează la Biblioteca Națională Széchényi din Budapesta.

[13] V. RUS, *op. cit.*, pp. 190-193, textul în limba latină.

[14] Pentru o evidență a minunilor săvârșite de icoană până în anul 1818, vezi *A' Kolosvári könyvező Szüznek historiája* Irattatott az ott lévö Jésus Társaságbéli szerzetesek által Most pedig Azon Szentséges Szüz Tiszteletinek gyarapodására, és Ájtatosinak Lelki vigasztalásokra megszaporitatván ujra Nyomtattatott, Kolozsvárt [1819].

[15] Un repertoriu parțial al acestora vezi la Ana DUMITRAN, Hegedüs ENIKŐ, Vasile RUS, *Fecioarele înlăcrimate ale Transilvaniei*, Alba Iulia, 2011.

Pentru început, trebuie să precizăm că e foarte puțin probabil ca acest studiu să includă toate gravurile care au ilustrat-o pe Fecioara miraculoasă de la Cluj, numărul lor rămânând o problemă de lămurit de către cercetările viitoare. Convingerea că mai sunt încă multe de descoperit este dată de faptul că toate gravurile identificate se păstrează într-un număr extrem de mic de exemplare, semn că au putut fi unele care să fi dispărut cu totul. De asemenea, au fost investigate doar câteva fonduri și colecții, probabil nici bibliografia subiectului nu a fost epuizată, de aceea suprizele pot pândi la tot pasul. În orice caz, ceea ce ar mai putea fi adăugat va completa un număr oricum impresionant de comenzi, sporul cantitativ fiind de natură să pună și mai mult în lumină importanța acordată icoanei și celebritatea de care ea s-a bucurat.

Începutul fenomenului de multiplicare și promovare a Fecioarei clujene prin intermediul gravurii pare să dateze din 1701, putând fi pus în legătură cu sărbătoarea organizată în 15 februarie, când a fost aniversat miracolul lăcrimării și s-a constituit confreria mariană însărcinată cu gestionarea cultului icoanei. În acel an, cu sprijinul contelui Ștefan Apor, tezaurarul Transilvaniei, a fost reeditată la Tyrnavia cartea de rugăciuni dedicate Maicii Domnului alcătuită de cardinalul Petru Pázmány[16]. Ilustrarea ediției a fost încredințată gravorului Hans Frank von Langgraffen, care a ales imaginile a ceea ce pare să fi format atunci grupul celor mai venerate icoane miraculoase din regatul Ungariei: cea de la Mariapócs, montată deja pe altarul principal al domului „Sf. Ștefan" din Viena, cea de la Győr și cea de la Cluj. Prima și ultima s-au bucurat chiar de două reproduceri, deoarece ele au fost incluse și într-o compoziție menită să ilustreze starea dezolantă în care se afla catolicismul în acel moment în Ungaria[17]. În această gravură, amplasată în deschiderea volumului, Fecioarele de la Mariapócs și Cluj, reprezentate pe două pandantive ce ornează Coroana Sfântului Ștefan, privesc înlăcrimate spre bisericile în ruină și ornatele profanate. Instrumentarea celor două relicve este, astfel, cât se poate de evidentă și este de-a dreptul impresionant că *Patrona Hungariae* este identificată cu cele două imagini, a căror faimă era de dată atât de recentă. Ele vor continua să joace acest rol deopotrivă onorant și mobilizator în toată prima jumătate a secolului al XVIII-lea, compoziția lui Langgraffen fiind reluată și de alți artiști angajați de tipografia din Tyrnavia[18] și inspirând chiar un tablou, păstrat astăzi în Galeria Națională Maghiară[19].

Ilustrația dedicată efectiv icoanei clujene[20], inserată între paginile 382-383, a fost pusă în circulație și sub formă de foaie volantă[21], cu diferența că aceasta din urmă, nefiind tipărită pe

[16] Sunt cunoscute până acum exemplarul păstrat la Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca, exemplarul Bibliotecii Universității „Eötvös Loránd" din Budapesta și un al treilea, identificat acum câțiva ani de d-ra Muckenhaupt Erzsébet, la solicitarea unui colecționar particular.

[17] Zoltán SZILÁRDFY, Gábor TÜSKÉS, Éva KNAPP, *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások Magyarországi búcsújáróhelyekről*, Budapest Egyetemi Könyvtár, 1987, nr. 183, p. 114 (descriere) și 232 (ilustrație); Zoltán SZILÁRDFY, *Ikonográfia-kultusztörténet. Képes tanulmányok*, Balassi Kiadó, Budapest, 2003, p. 125, cu ilustrația la pl. CXLI, nr. 257; vezi și SZIKSZAI Mária, *A művészet antropológiája*, Cluj, 2009, p. 105.

[18] Elias Schaffhausen și Josef Jäger, pentru care vezi Zoltán SZILÁRDFY, Gábor TÜSKÉS, Éva KNAPP, *op. cit.*, nr. 184-185, p. 115 (descriere) și 233 (ilustrație).

[19] *Történelem – kép. Szemelvények múlt és művészet kapcsolatából Magyarországon.* Kiállítás a Magyar Nemzeti Galériában 2000. március 17 – szeptember 24. Budapest, p. 326, nr. V-19.

[20] Referințe: Margit B. NAGY, *op. cit.*, p. 27 și fig. 10; N. SABĂU, *op. cit.*, p. 157, fig. 3; Mária SZIKSZAI, *op. cit.*, p. 104.

[21] Judit V. ECSEDY, *A régi Magyarországi nyomdák betűi es díszei XVII. század*, vol. I, Balassi Kiadó, 2010, p. 173, nr. 448, cu ilustrația la p. 691, publică un exemplar care a fost atașat ca forzaț la un volum din lucrarea *Keresztyéni jóságos ...* a episcopului Illyés András, tipărită la Tyrnavia în 1688; Mária SZIKSZAI, *op. cit.*, p. 104, nota 264, semnalează un al doilea exemplar, adăugat la un volum al aceleiași lucrări, ediția din 1701, partea a II-a, păstrată tot la Biblioteca Națională Széchényi (inv. I. 1639/3). Partea I a lucrării, ediția din 1701, volum cu aceeași locație (inv. I. 1639/2), deține de asemenea gravura. Unul din aceste ultime două exemplare a fost semnalat mult anterior de Dénes PATAKY, *A magyar rézmetszés története. A XVI századtól 1850-ig*, Budapest, 1951, p. 257.

cheltuiala contelui Ştefan Apor, trebuind deci confecţionată o altă matriţă, comportă anumite diferenţe, care merită întreaga atenţie, deoarece şi-au câştigat în timp un statut emblematic, devenind adevărate „mărci" ale reprezentărilor viitoare.

Să ne oprim mai întâi asupra posibilului comanditar. Însemnele sale – mitra, cârja şi cheile –, amplasate în partea inferioară, în locul unde, în versiunea inclusă în cartea de rugăciuni, se află blazonul familiei Apor, ne indică un episcop, probabil pe cel al Transilvaniei, Illyés András, ale cărui legături cu Tyrnavia erau şi ele de durată, în tipografia de aici fiindu-i imprimată opera, începând din 1682, şi unde, în 1704, în contextul războiului curuţilor, s-a şi refugiat, stabilindu-se pentru tot restul vieţii. Implicarea lui în efortul iezuiţilor clujeni de a spori numărul adepţilor catolicismului, prin promovarea cultului icoanei miraculoase, îşi găseşte, deci, suficiente puncte de reazem.

Pentru a avea o imagine asupra gradului în care originalul – icoana de la Cluj – se reflectă în imaginile lui Langgraffen, e suficient să le privim comparativ cu reprezentarea icoanei Maicii Domnului de la Mariapócs, inclusă în cartea de rugăciuni a cardinalului Petru Pázmány între paginile 142-143. Vom observa o grijă deosebită pentru frumuseţea desenului şi precizia detaliului, semn că artistul a văzut icoanele şi s-a străduit să le respecte individualitatea. Şi totuşi, ceea ce a rezultat sunt doar gravuri de interpretare, fiind vizibilă intenţia de a oferi o imagine idealizată, preocupată de corectarea imperfecţiunile şi a stângăciilor pictorilor. În cazul icoanei clujene, Maria are un profil de o mare delicateţe, iar chipul Pruncul este înconjurat de zulufi, pe care în zadar îi vom căuta în icoană; la fel vestimentaţia Sa, care este modificată, mânecile cămăşuţei – vizibile în icoană, unde mantia acoperă doar umărul stâng – fiind ascunse cu totul sub faldurile largi ale mantiei, care înconjoară amândoi umerii. Dar cea mai importantă diferenţă faţă de original este grafia IS şi SIS, cu caractere latine, care a înlocuit grupul de iniţiale chirilice XC ale numelui Iisus. Versiunea SIS va apărea în aproape toate gravurile ulterioare, semn al marii influenţe exercitate de opera lui Langgraffen din 1701. Grupul de litere se regăseşte şi în reproducerile pictate, pe care gravura de asemenea le-a inspirat, se pare mai mult decât a făcut-o icoana originală. El poate fi apreciat ca un atribut specific, prezenţa sa indicând cu certitudine o copie a relicvei de la Cluj.

Un alt detaliu semnificativ se găseşte în legenda aplicată pe foaia volantă, de la a cărei circulaţie, mult mai largă şi mai rapidă, se aştepta, probabil, şi difuzarea mai eficientă a mesajului. Textul său, *Vera Effigies B. M. V. flentis in Transylvania ad Claudiopolim 1699 die 15 Febr. Visitur in Capella Abbatiae B. M. V. de Colos Monostra sub cura Reverendorum Patrum Claudiopolitanorum*, deconspiră o concurenţă şi un efort de legitimizare. Inserarea în discurs a atributului *vera* este cheia care ne permite înţelegerea atmosferei din jurul icoanei ajunse la Cluj, ameninţată de zvonuri subversive, care trebuiau făcute să amuţească. Ea nu se justifică decât în contextul existenţei unei rivale, cum o dovedeşte un caz asemănător, în care se dorea risipirea confuziei între *adevărata* icoană de la Mariapócs, păstrată la Viena, şi *copia* sa din biserica satului, care de asemenea a lăcrimat: ***Vera** Effigies Thaumathurgae B. V. Mariae, A° 1696 in Ecclesia G. R. Unitorum, Possessionis Pócs, in Regno Hungariae, saepius lachrimantis, nunc in Basilica S. Stephani Vienn. vener. exposita, et successive, in **pari** Effigie Viennae existenti, A° 1715, Mens. Iul. 31ª, et Aug. 1ª, et 3ª diebus, iterum in eadem Ecclesia Pocsensi, novas lachrimas elicientis*[22]. Legenda gravurii lui Langgraffen

[22] Vezi imaginea acestei gravuri la Waldemar DELUGA, "Eighteenth century graphic art from Greek-Catholic Church sphere", în „Arte Cristiana", an XCII, iul.-aug. 2004, p. 271, fig. 7. Vezi imaginea şi la SZILÁRDFY Z., *Ikonográfia-kultusztörténet*, pl. CXLI, nr. 254.

urmărea, deci, să impună Clujul ca loc de pelerinaj, oferind indicațiile necesare celor dornici să vadă icoana și pe aceasta ca *adevărata* imagine a Fecioarei care a plâns în 15 februarie 1699. Istoria anterioară a icoanei este anulată de indicarea Clujului ca loc unde s-a produs miracolul, de parcă însăși amintirea Niculei trebuia ștearsă, pentru a nu se mai face nici o asociere cu icoana de acolo, care atrăgea și ea pelerini și despre care trebuie să deducem că unii credeau că aceea era cu adevărat icoana care a lăcrimat, iezuiții ajungând doar în posesia unei contrafaceri.

În 1735, „la cererea populației germane din Transilvania", tipograful Simon Thaddaeus Weichenberg a pus în circulație o istorie a icoanei miraculoase de la Cluj și a minunilor sale[23]. Pentru ilustrarea ei s-a apelat la serviciile gravorului vienez J. H. Martin, a cărui semnătură – *J. H. Martin sc[ulpsit] Vi[enna]e* – însoțește imaginea cu legenda *Osculando Iesum, et B. V. dic: Cum Iesu, Prole tua pia, benedi+ mihi, o dulcis Virgo, et Mater Dei Maria*[24]. O a doua imagine, nesemnată, despre care se menționează că a fost „atinsă de imaginea miraculoasă originală"[25], are de asemenea o calitate a execuției care conduce spre un atelier străin. Are, însă, în special în ceea ce privește înfățișarea Pruncului, și o strânsă legătură cu o gravură ce însoțește un volum de versuri dedicate Fecioarei clujene, imprimat, probabil de același tipograf, cu un an mai înainte, în 1734[26]. Cu titlul *Vera effigies B. V. flentis in Transylvania ad Claudiopolim 1699 die 15 Februarij. Visitur in Academico Soc. Iesu Templo Claudiopolitano*, aceasta din urmă are o variantă, de dimensiuni puțin mai mari[27], despre care nu știm dacă a circulat individual sau a fost și ea folosită ca ornament tipografic.

Revenind la cea de-a doua ilustrație a istoriei germane a icoanei, cea tipărită în 1735, observăm că și alte lucrări editate la Cluj, în anii următori, conțin imagini similare, de dimensiuni diferite însă. O astfel de *Miracul. Imago B. V. M. in Claudiop. Col. S. I.*, însoțită de legenda *Cum Iesu, Prole tua pia, benedi+ mihi, o dulcis Virgo, et Mater Dei Maria*, completează "un gând pios" adresat Fecioarei clujene, publicat în 1737 într-un volum de exerciții spirituale dedicat lui Ștefan Kornis[28]. Aceleași trăsături revin în *Effigies Miraculosae Imaginis B. M. V. in Claudiopol. Templo Soc. I.*, care, în 1738, a ilustrat și ea o publicație a Colegiului iezuit[29].

---

[23] Pentru titlul său, vezi mai sus, nota 4 (exemplar identificat în Biblioteca Universității „Eötvös Loránd" din Budapesta, inv. ELTE EK KRNYO Ac 4950).

[24] Z. SZILÁRDFY, G. TÜSKÉS, Éva KNAPP, *op. cit.*, nr. 136, p. 106 (descriere) și 212 (ilustrație).

[25] *Ibidem*, nr. 137, p. 106 (descriere).

[26] *Elegiae supplices, sive gemitus suspirantis animae ad Thaumaturgam V. M. Claudiopolitanam.* Honoribus Illustrissimorum, Spectabilium, Perillustrium, Reverendorum, Praenobilium, Nobilium, ac Eruditorum Dominorum, Dominorum neo-baccalaureorum. Cum In Alma, ac Regio-Princip. Acad. Claudiop. Soc. Jesu Prima AA. LL. & Philosophiae Laurea insignirentur. Promotore R. P. Andrea Gall e Soc. Jesu, AA. LL. & Philosophiae Doctore, ejusdemque Profess. Ord. Ab Illustrissimo Parnasso Claudiopolitano Dicati. Anno M. DCC. XXXIV. Mense Majo, Die 27. Claudiopoli, typis Academicis Soc. Jesu. (exemplar păstrat la Biblioteca Națională Széchényi, Budapesta, inv. 276.605). Un alt exemplar al cărții, cu aceeași locație (inv. 303.099), nu conține gravura, poate și pentru că volumul se află în ligatură cu o altă tipăritură.

[27] O copie a imaginii se păstrează în arhiva documentară a Bibliotecii Naționale Széchényi, inv. KP-1-03.

[28] *Officium Rakoczianum ...* 1737. (exemplare păstrate la Protopopiatul Romano-Catolic din Târgu-Mureș, Muzeul Carpaților Răsăriteni din Sfântu Gheorghe și Biblioteca Națională Széchényi, Budapesta).

[29] *Imago seu speculum Mariani sodalis Editum primum in lucem Anno saeculari A Congregatione Tridentina, nunc vero Excellentissimis, Illustrissimis, Reverendissimis, Spectabilibus, Admodum Reverendis, Perillustribus, Nobilibus, Dominis, Dominis Sodalibus. B. Mariae V. Elizabeth visitantis In strenam oblatum Agriae Anno M. DCC. XXXVIII.* Claudiopoli Typis Academ. Soc. Jesu. (exemplar în posesia Bibliotecii Naționale Széchényi, Budapesta, inv. 308.955).

Grupul format din *Vera effigies* de la 1734 şi varianta sa, împreună cu gravurile nesemnate inserate în cele trei lucrări tipărite între 1735-1738 se caracterizează printr-un desen extrem de minuţios şi sigur, iar chipurile sunt bine individualizate. Asemănarea lor frapantă ne face să credem că toate aparţin aceluiaşi autor sau măcar aceluiaşi atelier, opinie întărită şi de prezenţa unui detaliu comun, anume folosirea iniţialelor CI şi ICI pentru indicarea numelui lui Iisus. Inserarea în lucrarea din 1735 a unei gravuri semnate şi similitudinile oferite de aceasta cu trăsăturile fizionomice ale chipului Maicii Domnului din celelalte imagini discutate aici pot fi indicii că atelierul căutat este chiar cel al lui J. H. Martin din Viena.

Apropiată acestui grup, tot prin modul în care a fost redată înfăţişarea Maicii Domnului, este o gravură imprimată pe mătase reprezentând *Miraculosa Imago B. M. V. in Claudiopol. Templo S [I]*, însoţită de legenda *Osculando hanc Iconem, dic: O Lacrymosa Virgo, o Chara Mater De[i], Nunc, et in hora mortis sis apud Iesum memor mei*[30]. Din cauza desenului, lipsit pe alocuri de precizie, reprezentarea este destul de rigidă, dar poziţia Pruncului, mai degrabă frontală, îi dă o notă aparte.

Editarea în 1736 a preţioasei *Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae* a prilejuit şi publicarea uneia dintre cele mai frumoase ilustraţii, comandată de asemenea la Viena, gravorilor Andreas şi Josef Schmutzer[31]. Desenul de o mare sensibilitate şi trăsăturile delicate ale chipului Fecioarei, uşor alungit în comparaţie cu icoana originală, explică îndeajuns succesul de care s-a bucurat această imagine, care a fost difuzată probabil imediat şi sub formă de foaie de rugăciune[32] şi a constituit, un timp destul de îndelungat, sursa de inspiraţie pentru mai multe lucrări similare ca şi conţinut şi utilitate. În două din cele trei ipostaze în care o cunoaştem şi, deoarece diferenţele sunt abia perceptibile, foarte probabil şi în cea de-a treia, păstrată din păcate doar fragmentar, gravura a fost însoţită de semnătura *And. et Ios. Schmuzer sc[ulpsit] Vien[ae] Austr[iae]* şi de legenda *Effigies Thaumaturgae B. M. V. Iconis Lacrymantis in Transylvania ad Claudipopolim 1699. 15 Februarij, quae visitur in Academico S. I. Templo Claudiopolitano*. Structura compoziţională şi prezenţa grupului de litere SIS dezvăluie că modelul a fost căutat (şi) în gravurile lui Langgraffen.

Deşi relaţia dintre creaţia celor doi artişti vienezi şi gravura pe care urmează să o discutăm este una foarte strânsă, totuşi succesiunea lor cronologică ridică probleme, din cauza ataşării unui exemplar al celei din urmă la corpul unei cărţi tipărite cu trei ani înainte de execuţia celei dintâi, din care în mod normal ar trebui să descindă, deoarece nu este decât o reducere la minimumul necesar a desenului său. Procesul invers, al construirii pe această schiţă, nu trebuie nici el exclus, dar pare, totuşi, mai puţin probabil. În plus, din cauza dimensiunilor mai reduse, este evident că fila ataşată volumului din 1733, deşi conţine o menţiune care aparent are legătură cu textul cărţii, aceasta nu este decât o invitaţie la o lectură folositoare[33], un astfel de

---

[30] Biblioteca Naţională Széchényi, Budapesta, *Kisnyomtatványtár*, colecţia de iconiţe, fără nr. inv.

[31] Z. SZILÁRDFY, G. TÜSKÉS, Éva KNAPP, *op. cit.*, nr. 138, p. 106 (descriere) şi 212 (ilustraţie). Dintre exemplarele consultate ale cărţii, mai conţin gravura doar cele păstrate la Biblioteca Universităţii „Eötvös Loránd" din Budapesta (inv. ELTE EK KRNYO Ac 4932) şi la Biblioteca Batthyaneum din Alba Iulia (inv. G8 VIII. 16).

[32] Într-o astfel de ipostază, însoţit de un *Amuletum Puritatis* şi de două rugăciuni, un exemplar al gravurii se păstrează la Biblioteca Naţională Széchényi, Budapesta, *Kisnyomtatványtár*, colecţia de iconiţe, fără nr. inv. Imprimată de pe un negativ diferit, gravura există şi în colecţiile de la Szerb Egyházi Múzeum, Szentendre.

[33] *Nota bene Lector amice.*

Haec Effigies denotat, Librum hunc prodire Claudiopolitana Academica Typographia S. I. cujus lectio ut tibi fructuosa, ac solatiosa sit, hanc Iconem pio osculo, & simili aliquo suspirio B. V. venerare.

O Lacrymosa Virgo, o chara Mater Dei ! nunc & in hora mortis sis apud Jesum memor mei.

Cum Jesu, Prole tua pia, benedic. mihi, o dulcis Virgo, & Mater Dei, Maria.

îndemn putând însoţi orice manual şcolar, inclusiv pe cele care se aflau în stoc la data imprimării respectivei foi de rugăciune, cum pare să fi fost şi cazul celui aici în discuţie[34].

De fapt, şi în celelalte cazuri în care a fost folosită această gravură, rostul său principal a fost tot acela de a-i îndemna pe cititori la o prealabilă rugăciune, doar că filele pe care a fost ea imprimată au făcut efectiv parte din corpul cărţilor, fiind în general amplasate între paginile de titlu şi prefaţă. Astfel de situaţii avem însă doar începând din 1736, ceea ce îndreptăţeşte opinia că gravura respectivă a avut-o ca model pe cea vieneză şi nu invers. Datorită formulei oarecum simplificate a desenului, accentul cade pe expresivitatea chipurilor, nu pe abundenţa detaliilor sau pe opulenţa veşmintelor, al căror drapaj este redus la strictul necesar pentru obţinerea volumelor. Mai greu vizibil din cauza dimensiunilor reduse ale imaginii şi a formei mai speciale în care este redat, SIS este şi el prezent. Sărăcia detaliilor ne face să credem că gravura a fost realizată de un meşter care nu stăpânea îndeajuns arta gravării în metal, fiind, deci, destul de probabil, opera unui gravor clujean.

Sub titlul *Effigies Claudiopolitanae Thaumaturgae Iconis B. M. V.*, imaginea ilustrează trei lucrări, tipărite la Cluj în 1736[35], 1738[36] şi 1739[37]. De asemenea, ea însoţeşte o tipăritură fără dată şi fără loc de apariţie, de o singură pagină, conţinând o rugăciune distribuită pelerinilor[38]. Aceasta debutează cu atenţionarea că a fost sfinţită prin atingere de icoana miraculoasă, iar la sfârşit se adresează celor cărora le vor fi îndeplinite rugăciunile cu invitaţia de a scrie despre acestea părinţilor iezuiţi, pentru ca apoi minunile să fie anunţate public. Devine astfel de înţeles cum a fost posibilă repertorierea unui număr atât de impresionant de minuni, cu prilejul publicării istoriei din 1819.

Tot unui artist local i se datorează şi următoarea imagine, publicată în 1744, o gravură în lemn de data aceasta, destinată să împodobească pagina de titlu a unei lucrări neobişnuite pentru *officina* Colegiului academic din Cluj, deoarece a fost tipărită în limba română cu

---

[34] *Manuale rhetorum. Seu Quaestiones in rhetoricam Reverendi Patris Cypriani Soarij e Societate Jesu* Quarum resolutione, obscura dilucidatur, ad pleniorem Eloquentiae Candidatorum intelligentium. A Georgio Worpitz ejusdem Soc. Sacerdote. Cum facultate superiorum. Claudiopoli, Typis Academ. Soc. Jesu, per Simonem Thadaeum Weichenberg. Anno 1733 (exemplar în posesia Bibliotecii Ordinului Piarist, Kecskemét, inv. F/L/2).

[35] *Pretiossissimus & vere aureus libellus, Spiritualis Lectionis pabulo reficiendae animae accommodatissimus, In quo veritates christianae Ita clare, solide, & breviter, Id est, apta ad considerandum methodo proponuntur*, Ut, si pensiculatius expendantur, cujusque Christiani Lectoris animum ad sectanda aeternae saluti proficua efficaciter permovere possint. Auctore R. P. Henrico Balde Societatis Jesu. NB. Spectat ad Claudiopolitanam Congregationem Annunciatae B. M. V. pro usu Sodalium, maxime eo tempore, quo Spiritualia S. Ignatii obeunt Exercitia. Claudiopoli Typis Academicis S. J. per Simon. Thaddaeum Weichenberg. Anno 1736. (exemplare în posesia Protopopiatului Romano-Catolic din Târgu-Mureş şi a Bibliotecii Naţionale Széchényi, Budapesta).

[36] *Veritates christianae, quae Modum exhibent bene vivendi, & moriendi.* Dum In Alma, ac Regio-Principali Soc. J. Academia Claudiopolitana positiones universae philosophiae publice propugnaret Nobilis, Ac Eruditus D. Ladislaus Barcsa AA. LL. & Philosophiae Baccalaureus, nec non pro suprema ejusdem laurea Candidatus, Praeside R. P. Nicolao Janosi e S. Jesu AA. LL. & Philosophiae Doctore, ejusdemque Professore ordinario, & p. t. Seniore, Auditoribus oblatae. Anno Salutis MDCC.XXVIII. Mense die Claudiopoli Typis Academicis Soc. Jesu (exemplar în posesia Bibliotecii Naţionale Széchényi, Budapesta, inv. 327.314).

[37] *Veritates christianae, quae Modum exhibent bene vivendi, & moriendi.* Dum In Conventu S. P. N. Francisci Strictioris observantiae Civitatis Cibiniensis theses ex universa philosophia publice propugnaret Perillustris, ac Eruditus D. Adamus Simon de Kis Solymos AA. LL. & Philosophiae Auditor, Praeside R. P. F. Sebastiano Bodo Ord. Minor. S. P. N. Francisci Strictioris Obser. Provin. Transylv. AA. LL. & Philosophiae Lectore, auditoribus oblatae. Anno a Partu Virginis MDCCXXXIX Mense Die Claudiopoli Typis Academicis Soc. Jesu (exemplar în posesia Bibliotecii Naţionale Széchényi, Budapesta).

[38] Exemplar în posesia Bibliotecii Naţionale Széchényi din Budapesta.

alfabet chirilic, fiind destinată, deci, în mod evident și am spune chiar exclusiv românilor[39]. Editorul, Mihai Becicherechi, pe care-l vom întâlni mai târziu ca angajat și la Blaj, a folosit o reprezentare miniaturală a icoanei de la Cluj, apropiată prin linia desenului de cea discutată anterior, dar fără nici un text însoțitor. Execuția nu excelează prin calitate artistică, dar este foarte importantă pentru că aceasta pare să fie prima reprezentare destinată explicit mediului românesc. O asemenea eventualitate deschide problema inițiativei inserării sale într-o tipăritură destinată românilor, încă lipsiți de tipografie, pentru că ar fi util de știut dacă promovarea icoanei s-a făcut la solicitarea lor sau a fost consecința apelării la tipografia iezuiților, care și-au impus astfel simbolul, fie și pe considerentul că se adresau unora cu care împărtășeau „unitatea credinței".

Răspunsul nu e deloc simplu. Un gravor român se va încumeta abia în 1751 să reprezinte imaginea, dar contextul în care o va publica nu face decât să complice lucrurile. Prima ediție a acestei realizări, care îi aparține tipografului blăjean Vlaicu, a fost inserată pe pagina 574 a *Ceaslovului* tipărit în 1751[40]. Textul care însoțește imaginea o identifică drept *Icoana Prea Sfinției Născătoarei de Dumnezeu, carea au lăcrămat în Ardeal, în sfânta Mănăstire de la Nicula. 1699, fevruarie 4.*

Nu vom insista aici asupra lecturii deficitare a acestei inscripții, datorate imprimării sugativante, care a făcut ca slova-cifră 4 să fie confundată cu 9, iar plângerea icoanei, în accepțiunea românilor, să fie considerată ca datând din 1694, nu din 1699. Observăm, totuși, că data de 4 februarie este „corectă", căci autorul gravurii, care se adresa românilor, a vrut să folosească stilul vechi, dar a uitat că miracolul s-a petrecut în secolul anterior, în care pentru obținerea corespondenței cu stilul nou trebuiau scăzute numai 10 zile, nu 11, cum se proceda în secolul al XVIII-lea. Astfel, în loc să scadă 10 zile, cum ar fi fost normal pentru veacul al XVII-lea și să rezulte 5 februarie, Vlaicu a scăzut 11, cum era obișnuit să facă în calitate de viețuitor al secolului XVIII, și astfel a greșit datarea minunii cu o zi.

Pentru o asemenea precizie, artistul a trebuit să se documenteze, dar mult mai probabil a folosit o gravură anterioară, căci textul românesc este o simplă traducere a uneia dintre legendele însoțitoare, dar cu o modificare esențială, locul lăcrimării fiind indicat la Nicula, nu la Cluj. Cum nici informația despre locația icoanei nu este reprodusă, se poate ca indicarea tacită a Niculei să fi fost un gest deliberat al celor care au hotărât introducerea imaginii în cuprinsul cărții. În orice caz, de un mare of s-au scuturat, corectând informația răspândită de gravurile iezuiților. Mai greu de înțeles este de ce gravorul a preferat să-și ia ca model

---

[39] *Bucóvnă* ce are întru sine deprinderea învățăturii copiilor la carte. Și simbolul credinții creștinești, zeace porunci ale legii vechi, și ale ceii noao, șapte taine ale Besearecii Răsăritului i proci. Acum a doa oră tipărită în Cluj cu tipariul cinstitii Academii, de Mihai Becicherechi. Anul Domnului 1744. (volum în posesia Bibliotecii Naționale Széchényi din Budapesta). Nu am întâlnit nici un exemplar din ediția întâi, pentru a putea verifica folosirea anterioară a gravurii. E posibil, însă, ca prin „acum a doa oră tipărită" să se facă referire nu la o ediție clujeană precedentă, ci la *Bucoavna* tipărită la Alba Iulia în 1699.

[40] Referințe: Alexandru LUPEANU-MELIN, *Xilografii de la Blaj (1750-1800)*, Blaj, 1929, p. 13, fig. 2; Ștefan METEȘ, „Zugravii și icoanele pe hârtie (xilogravuri-stampe) și sticlă din Transilvania", în „Biserica Ortodoxă Română", an LXXXII, nr. 7-8, 1964, p. 734; Atanasie POPA, „Monumente istorice dispărute. Bisericile de lemn din Nicula și Libotin", în „Acta Musei Napocensis", XII, 1975, p. 252 și fig. 15; Cornel TATAI-BALTĂ, „Xilogravurile lui Vlaicu de la Blaj (1751-1752)", în „Acta Musei Napocensis", XX, 1983, p. 832-833, 839, fig. 11; *idem*, *Gravorii în lemn de la Blaj*, Blaj, 1995, pp. 61-62, 215, fig. 11; Dan RÂPĂ-BUICLIU, *Bibliografia românească veche. Additamenta, I. 1508-1830*, Galați, 2000, p. 259; Florian DUDAȘ, *Gravurile românești vechi din biserica satului Muncelu Mare (Hunedoara)*, Oradea, 2005, pp. 16-17, fig. 4; N. SABĂU, *Icon lacrymans*, p. 158, fig. 4; Florin BOGDAN, *Carte și societate în județul Mureș*, Sibiu, 2010, pp. 62-63.

nu icoana de la Nicula, pe care se pare că nu a văzut-o, ci aceeaşi gravură a lui Langgraffen, pe care a copiat-o după putinţele sale, reproducându-i inclusiv rama cu decorul stilizat şi brânelul, dar fără textul slavon din partea superioară, înlocuit cu unul românesc, ce înconjoară imaginea pe toate laturile.

Cartea a avut succes, fiind de mare lipsă preoţilor, aşa că cel mai târziu la 1753 a fost scoasă o a doua ediţie[41], în care gravura a fost din nou inserată, la pagina 532, cu acelaşi comentariu. Să presupunem că astfel românii au aflat despre icoana de la Nicula, dacă nu ştiau deja din alte surse. Dar cu cât mai mare va fi fost deruta când, în 1757, exact aceeaşi gravură a fost publicată însoţită de legenda *Icon Beatae Mariae Virginis ad Claudiopolim lacrymantis*[42]! Acum nu mai era ascunsă printre numeroasele file ale volumului, ci tipărită chiar pe verso-ul paginii de titlu[43]. Explicaţia modificărilor o găsim în numele semnatarului activităţii tipografice: Mihai Becicherechi, care, din proprie iniţiativă sau la sugestia altora, va fi atras atenţia că acel chip reprodus de Vlaicu este al icoanei de la Cluj, chiar dacă icoana a plâns la Nicula, aşa că dezinformarea trebuia să înceteze. Se poate ca lucrurile să fi stat şi altfel: volumul din 1757 este în limba latină, este o carte de doctrină, pe care era de aşteptat să o citească şi catolicii, aşa că spiritele nu trebuiau tulburate. Nu am găsit răspunsul la întrebările dacă această combinare a elementelor tipografice a fost doar o idee a lui Becicherechi, care credea că ştie mai bine povestea icoanei, că doar fusese în slujba iezuiţilor, dacă ea a avut acordul oficialilor Bisericii Unite sau a fost chiar impusă de ei. Dar tipărirea vechii imagini a lui Vlaicu cu noua legendă – pentru a nu lăsa loc de dubii – e sinonimă cu o nouă pierdere a icoanei, cu acceptarea, silnică sau de bună voie, a transferării miracolului de la Nicula la Cluj, aşa cum făceau şi gravurile editate de iezuiţi.

După 1757 Blajul nu s-a mai arătat interesat de promovarea icoanei prin intermediul tipăriturilor, sarcina difuzării de acest fel rămânând exclusiv pe seama deţinătorilor icoanei din Cluj. Aceştia au fost în continuare foarte activi, cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea însumând şi ea un număr apreciabil de reproduceri, puse în circulaţie în special sub formă de iconiţe.

Prima pe o amintim, tipărită în 1750[44], se remarcă în primul rând prin dimensiunile foarte mici, de doar 42 x 36 mm, mai mici decât ale imaginii de pe foaia de titlu a *Bucoavnei* din 1744, care măsoară 48 x 40 mm. Spre deosebire de aceasta din urmă, pentru care nu ştim de ce s-a preferat caracterul miniatural, micuţa gravură din 1750 a trebuit să se adapteze formatului liliput al cărţii în care a fost inserată. Deşi lucrarea în întregime nu se caracterizează printr-un aspect tipografic îngrijit, ilustraţia suferă şi din cauza lipsei de experienţă a gravorului: desenul este neglijent, deşi proporţiile sunt corecte, iar chipul Maicii emană o gingăşie nedisimulată, ce aminteşte de lucrările din 1736.

---

[41] Semnalări: C. TATAI-BALTĂ, *Gravorii în lemn de la Blaj*, p. 63; F. BOGDAN, *op. cit.*, pp. 62, 64. Florian DUDAŞ vorbeşte şi el de o reeditare, dar datează *Ceaslovul* în 1760-1762 şi dă ca reper pagina 560 (*op. cit.*, pp. 16, 18, 40, nota 60).

[42] Semnalări: Ioan BIANU, Nerva HODOŞ, *Bibliografia românească veche. 1508-1830*, tom II, 1716-1808, Bucureşti, 1910, pp. 137-138; Şt. METEŞ, *op. cit.*, p. 734; D. RÂPĂ-BUICLIU, *op. cit.*, p. 259.

[43] *Doctrina christiana Ex probatis authoribus collecta, ad Usum hujus Scholasticae Juventutis cooptata, cum adjecto de Sacra Unione colloquio jussu Illustrissimi, ac Reverendissimi D. D. Petri Pauli Aaron De Bisztra Episcopi Fogarasiensis &c. In Monasterio Sanctissimae Triadis typis edita Balasfalvae Per Michaëlem Betskereki. Anno 1757*. Exemplarul Bibliotecii Centrale Universitare din Cluj-Napoca.

[44] *Mindenkor magaval hordozando lelki-kincs, Mellyből miképpen kellessék ájtatosson hallani a' Sz. Misét es maga mindennapi áitatoiságit végbe vinni, kitetszik.* Kolosvaratt Nyomtattatott Az Akadémiai Bötükkel 1750dik Esztendöben. (exemplar în posesia Bibliotecii Naţionale Széchényi, Budapesta, inv. 326.434).

În aceeaşi direcţie, mai concret spre creaţia vienezilor Andreas şi Josef Schmutzer, conduce şi imaginea cu legenda *Effigies Thaumaturgae B. M. V. Iconis Lacrijmantis in Transylvania ad Claudiopolim 1699. 15 Februarij quae Visitur in Academico Templo Claudiopolitano* şi semnătura gravorului *S[ebastian] Zeller sc[ulpsit] Posonii*[45] şi. Deoarece singurul exemplar cunoscut s-a păstrat prin grija unui colecţionar care l-a lipit de un passe-partout, nu mai putem şti dacă pe verso a existat sau nu un text, eventual al unei rugăciuni.

Tot modelul din 1736 se regăseşte şi în următoarea gravură, o *Effigies Thaumaturgae B. M. V. iconis Lacrijmantis in Transylvania ad Claudiopolim 1699. 15. Februarij, quae visitur in Academico S. I. Templo Claudiopolitano*, semnată *I[ohann] C[hristoph] Winkler, sc[ulpsit] Vien[nae]*[46]. Verso-ul a fost destinat unei rugăciuni în limba germană, al cărei text nu mai poate fi reconstituit deoarece singurul exemplar păstrat a fost decupat în jurul imaginii, pierzându-se astfel informaţia care depăşea zona de interes a colecţionarului. Se pare că a existat şi o variantă imprimată pe mătase[47].

Vienez este şi autorul „imaginii miraculoase de la Cluj", după cum putem constata din semnătura sa, *S. g. Baumgartner sc[ulpsit] Vien[nae]*[48], iar sursa de inspiraţie este şi ea aceeaşi gravură a lui Andreas şi Josef Schmutzer din 1736. Textele însoţitoare, acum în limba maghiară, repetă aceleaşi invocaţii redate anterior în limba latină. Ilustraţia însoţeşte un cântec de pelerinaj.

Cea mai târzie reluare a gravurii de la 1736 este o imagine colorată, semnată *H. Benedi[ct]*, databilă, se pare, în jurul anului 1800[49]. Este impresionantă supravieţuirea acestui model, justificată, de altfel, de chipul plăcut al Maicii, uşor alungit, emanând tinereţe şi duioşie. Se regăseşte însă în ea şi imaginea Pruncului aşa cum a fost consacrată de Langgraffen, cu mantia îmbrăcând ambii umeri, cu părul cârlionţat şi iniţialele SIS, semn al rolului important jucat de primele reprezentări în stabilirea stereotipiilor definitorii pentru imaginea Fecioarei de la Cluj.

Un caz cu totul aparte îl reprezintă un anunţ dat în 1753 de un absolvent al Colegiului academic din Cluj, în vederea susţinerii examenului de bacalaureat[50]. Candidatul, Stephanus Ujfalusi, care poate a dorit doar să-şi exprime evlavia deosebită faţă de icoană, pentru că a apelat la serviciile unui gravor din Augsburg, a reuşit mai ales să ofere o imagine de o calitate excepţională, atât a execuţiei plăcii şi tiparului, cât şi a liniei desenului. Chipul Maicii este atât de viu şi de expresiv şi redat cu atât de mult rafinament artistic încât, dacă nu ar purta veşmintele consacrate, am crede că suntem în faţa unui portret. Figura lui Iisus întruneşte şi ea aceleaşi calităţi, iar deasupra umărului său drept se văd iniţialele SIS. Compoziţia, semnată *Georg Christoph Kilian sculpsit et excudit Aug[ustae] Vindelicorum*, este extrem de sobră pentru un asemenea tip de lucrare, constând practic doar din anunţul propriu-zis, textul cu cele 50 de teze care urmau să fie susţinute, o dedicaţie adresată

---

[45] Z. SZILÁRDFY, G. TÜSKÉS, Éva KNAPP, *op. cit.*, nr. 140, p. 107 (descriere) şi 213 (ilustraţie). Exemplar păstrat la Biblioteca Naţională Széchényi din Budapesta, într-o colecţie de gravuri intitulată *Imagines Sacrae B. M. V. et sanctorum Hungariae* (inv. 600.926), sub nr. VIII.

[46] *Ibidem*, nr. 139, p. 106 (descriere) şi 213 (ilustraţie). Exemplar păstrat la Biblioteca Naţională Széchényi, Budapesta, *Kisnyomtatványtár*, colecţia de iconiţe, fără nr. inv.

[47] *Ibidem*, p. 106.

[48] *Ibidem*, nr. 142, p. 107 (descriere) şi 214 (ilustraţie). Exemplar păstrat la Biblioteca Universităţii „Eötvös Loránd" din Budapesta, inv. I 8r 76/6.

[49] *Ibidem*, nr. 145, pp. 107-108 (descriere) şi 215 (ilustraţie).

[50] György RÓZSA, „Thesenblätter mit ungarischen Beziehungen", în „Acta Historiae Artium", 1987-1988, tomus XXXIII, fasciculi 3-4, pp. 282-283, fig. 39. Piesa se păstrează la Magyar Nemzeti Múzeum, galeria de imagini istorice, inv. 57.140.

protectorului şi imaginea icoanei, a cărei identitate este dezvăluită prin vechea formulă *Vera effigies Beatissimae Virginis Mariae flentis in Transylv: ad Claudiopolim 1699 die 15. Februarii Visitur in Academico Soc. Jesu Templo Claudiopolitano*, amplasată central, într-un cartuş decorativ.

Ca model, conturul chipului Fecioarei, pieptănătura Pruncului şi textul legendei conduc spre gravura folosită ca ilustraţie de carte în 1734 sau, mai degrabă, la o variantă a acesteia în care grupul de litere SIS este redat evident. Desigur, au putut fi folosite şi alte imagini, cea a lui Langgraffen revenind din nou în atenţie prin scoaterea din nou la lumină a basmalei, în spatele urechii drepte a Fecioarei, mai mult sau mai puţin ascunsă de umbra maforionului în celelalte reprezentări. În ciuda caracterului efemer al motivaţiei pentru care a fost creată, impactul acestei remarcabile reprezentări nu a fost unul minor, căci caracteristicile sale reapar târziu în prima jumătate a secolului XIX, probând astfel o longevitate nedivulgată de alte surse.

Cândva în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea a intrat în circulaţie o compoziţie nouă, care conţine şi rama icoanei de după amplasarea sa pe altarul principal al bisericii academice din Cluj, în 1724. Redată parţial sau integral, aceasta ar putea fi un indiciu că artiştii au stat în faţa originalului când au realizat desenul. Mai probabil, însă, ne aflăm doar în faţa unor stereotipii decorative, un fel de *aggiornamento* prin adăugarea cadrului rococo din noua locaţie, asupra căruia gravorii au fost avertizaţi într-un fel sau altul.

Prima gravură din această categorie pe care o supunem atenţiei, cea mai puţin preocupată de detaliu şi de asemănarea cu originalul, dar foarte atentă cu mesajul său consolator, este semnată *Binder sc[ulpsit] Budae*[51]. Apreciată ca datând din jurul anului 1770, compoziţia ni se prezintă ordonată pe două registre: în cel superior se află icoana, iar dedesubt un grup de credincioşi, unii afişând o mare evlavie, alţii, în atitudini disperate, solicitând un grabnic ajutor. Legenda: *Effigies Thaumaturgae Virginis lachrymantis in Transylvania ad Claudiopolim A. 1699, 15 February. Colitur in Academico S. Iesu templo Claudiopoli*, amplasată într-un cartuş în partea inferioară, nu va fi fost singurul text însoţitor. Din motivul menţionat deja când am prezentat gravura lui Sebastian Zeller, singurul exemplar păstrat nu mai este în măsură să lămurească dacă verso-ul a fost sau nu imprimat.

O execuţie superioară poate fi remarcată în cazul următoarei gravuri, semnată şi ea *Binder sc[ulpsit] Budae*[52]. În noua versiune, compoziţia se concentrează doar pe icoană, prezentată în acelaşi decor ca şi în precedenta lucrare, textul însoţitor, de asemenea identic, fiind acum redat liber, împărţit pe două coloane. Menţiunea suplimentară *Attactu ad originale* atrage atenţia asupra rostului devoţional al imaginii, care a fost probabil un suvenir destinat pelerinilor. Reprezentarea a avut cel puţin două variante[53], una dintre ele, lipsită de legendă, fiind, se pare, destinată să ilustreze lucrarea *Kolozsvári könyvező Szüznek*, tipărită la Cluj în 1770[54].

---

[51] Z. SZILÁRDFY, G. TÜSKÉS, Éva KNAPP, *op. cit.*, nr. 143, p. 107 (descriere) şi 214 (ilustraţie); SZILÁRDFY Z., *Barokk szentképek Magyarországon*, nr. 21. Exemplar păstrat la Biblioteca Naţională Széchényi, Budapesta, inv. 600.926/VII.

[52] Z. SZILÁRDFY, G. TÜSKÉS, Éva KNAPP, *op. cit.*, nr. 144, p. 107 (descriere) şi 215 (ilustraţie).

[53] Mihály FERENC, *A Gelencei templom faberendezése*, p. 81 şi 83, fig. 11. Exemplar în posesia Episcopiei Romano-Catolice din Oradea.

[54] Imaginea a fost publicată de B. NAGY, Margit, *op. cit.*, p. 27, fig. 12, de unde a fost preluată de N. SABĂU, *Metamorfoze ale barocului transilvan*, vol. II, p. 573, fig. 214. Exemplarul din cartea publicată în 1770 păstrat la Biblioteca Naţională Széchényi din Budapesta, inv. 308.236, singurul pe care l-am identificat în decursul cercetării, nu conţine această ilustraţie şi nici pe cea publicată de URIEL áldozár, *Kincseink, vagyis az első máriapócsi, mikolai, második máriapócsi, pálfalvai és klokocsói csodatévő szent képek leírása*, Ungvár, f. a., p. 90.

Ultima reprezentare de acest tip, e posibil să fie tot opera lui Johann Philipp Binder[55]. În acest caz s-a acordat mai multă atenție detaliului, fizionomiile sunt mult mai expresive și amintesc de gravurile din 1736, dar decorul ramei, prin repetarea obsesivă a elementelor, devine obositor.

Gravura ce pare să fi solicitat cel mai mult interesul celorlalte categorii de artiști dornici să reproducă icoana de la Cluj, mai ales după ascunderea ei sub podoabele care o fac și astăzi aproape invizibilă, a fost pentru prima dată obiectul unei cercetări științifice în 1975, când Atanasie Popa a semnalat un exemplar într-o colecție clujeană nenumită, pentru care a propus ca datare anul 1700 și ca loc de execuție Viena[56]. Fotografia publicată de el, deși a avut de înfruntat atât reflexul sticlei sub care era ascunsă imaginea, cât și neputințele tehnice ale procesului tipografic, este totuși de mare folos pentru comparația cu exemplarele descoperite ulterior, care pun în lumină existența a cel puțin două versiuni, foarte apropiate. Diferențele nu sunt doar de detaliu, ci și de expresivitate, chipurile câștigând sau pierzând din noblețea și seninătatea inițială, în funcție de ordinea în care au fost realizate variantele gravurii. Distingem un grup format din exemplarul de la Călimănești (jud. Mureș), semnalat de Nicolae Sabău, care propune ca datare secolul XVIII[57], restrâns ulterior la anul 1702, fără să se ofere și argumente[58], și de cel ajuns în colecția Gavril Pop din Gherla, publicat de Florian Dudaș, care îl datează și el în secolul XVIII[59]. În această versiune chipul Maicii este oarecum îmbătrânit de lipsa de delicatețe a nasului și a bărbiei duble, iar Pruncul are un aer posac, dat de zulufii dezordonați și de nasul aplatizat.

Un al doilea grup este constituit din exemplarul publicat de Atanasie Popa amintit mai sus, din cel provenit din biserica ortodoxă de la Murgești (jud. Mureș)[60] și din cel de la Odorheiu Secuiesc (jud. Harghita), „îmbrăcat" în 1786 în mărgele și mătase și pictat[61]. Spre deosebire de cele două exemplare care formează primul grup, acestea au în partea inferioară, în dreapta, imediat sub rama icoanei, semnătura artistului: *Mansfeld sculp[sit] Viennae*[62]. Calitățile sale artistice remarcabile ne fac să credem că aceasta a fost prima versiune a gravurii, cealaltă fiind doar o tentativă reușită de imitare, executată în același atelier la o comandă ulterioară sau pur și simplu o inițiativă de contrafacere.

Am văzut că se confirmă părerea lui Atanasie Popa despre locația atelierului, care era probabil vizibilă și pe exemplarul văzut de el. Nu și datarea, deoarece legenda vorbește despre o realitate ulterioară anului 1724: *Vera effigies B. Virg. Mariae flentis in Transilv. ad Claudiopolim Ao 1699. Die 15 Febr. visitur in Templo Academico Claudiopoli.*

Această gravură se caracterizează printr-un cadru decorativ mult mai temperat, un desen ireproșabil și o expresivitate a fizionomiilor încărcată de candoare și gingășie, de un realism copleșitor. Ea face din nou de actualitate disputa pentru autenticitatea icoanei, prin reapariția vocabulei *vera*, de asemenea inscripția slavonă din partea superioară a ramei și inițialele SIS, care dispăruseră din gravurile lui Binder. Toate acestea ne fac să credem că Mansfeld s-a folosit

---

[55] Éva BENEDEK, *A kolozsvári Könnyező Mária kegykép egyik 18. századi másolatának restaurálása*, în *Isis*, Haáz Rezső Múzeum, Székelyudvarhely, 2010, p. 66, fig. 4.
[56] Atanasie POPA, *op. cit.*, p. 252 și fig. 13.
[57] Nicolae SABĂU, „Mathias Veress restaurator?", în „Acta Musei Napocensis", XVI, 1979, p. 660 și fig. 1.
[58] *Idem*, *Metamorfoze ale barocului transilvan*, vol. II, p. 573, fig. 213.
[59] Fl. DUDAȘ, *op. cit.*, p. 15, fig. 3.
[60] Exemplar în posesia Protopopiatului Ortodox Târgu-Mureș. Vezi și Marica GRIGORESCU, „Tematica istorică românească în opera gravorilor din familia Mansfeld", în „Revista Muzeelor și Monumentelor. Muzee", 7, 1983, pp. 68-70, fără menționarea provenienței piesei.
[61] *Ibidem*, cu ilustrații la p. 66 și 70, înainte și după restaurare.
[62] *Ibidem*, p. 65 și 157.

şi el de gravurile din 1734 sau/şi de cele ale lui Hans Frank von Langgraffen, deşi, prin amprenta realistă imprimată desenului şi execuţia tehnică superioară, s-a detaşat net de vechiul model, care rămâne totuşi recognoscibil ochiului familiarizat.

Identificarea autorului gravurii a constituit deja obiectul unei cercetări, autoarea, Marica Grigorescu, oprindu-se asupra lui Josef Ernst Mansfeld (Praga, 1738/1739 – Viena, 1796, descendent al unei familii de gravori în cupru din Praga, membru al Academiei vieneze, pictorul Curţii, celebru pentru cărţile poştale cu portretele membrilor familiei imperiale şi ale altor personalităţi ale timpului[63], şi a lui Johann Mansfeld (1770-1825), pe care îl cunoaşte ca autor al unei gravuri din colecţia Academiei Române semnată *Mansfeld sc.*[64].

În Viena celei de-a doua jumătăţi a veacului al XVIII-lea au activat şi alţi gravori cu acest nume: Johann Georg Mansfeld (1763-1817), fiul lui Josef Ernst Mansfeld, pictor, gravor şi profesor la Academia vieneză[65], şi Sebastian Mansfeld (1751-1815), angajat al casei de editură Artaria, autor, între altele, de hărţi şi coperte pentru tipărituri muzicale[66].

Comparând datele biografice ale acestor artişti, cel mai potrivit pentru comanda gravurii care ne interesează aici ni se pare Josef Ernst Mansfeld. Îi vom atribui deci lui execuţia, la o dată situabilă undeva spre mijlocul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVIII-lea, căci la 1774 gravura era deja folosită ca model pentru icoana destinată bisericii romano-catolice din Ghelinţa (jud. Covasna), operă a pictorului Mathias Veress din Cluj. În creaţia acestuia, gravura lui Mansfeld a devenit ea însăşi prototip pentru replicile icoanei miraculoase, cum dovedeşte icoana executată pentru biserica romano-catolică din Călimăneşti (jud. Mureş), care este chiar versiunea pictată pe pânză a gravurii, cu toate elementele ei componente[67].

Cea mai târzie reprezentare sub formă de gravură pe care o cunoaştem a fost inclusă de Jordánszky Elek în lucrarea sa monografică dedicată imaginilor miraculoase ale Fecioarei existente în regatul Ungariei, editată în 1836[68]. Chipul care însoţeşte cele patru pagini ale istoriei icoanei pare să se fi inspirat din gravura tipărită de Georg Christopher Kilian în 1753 la Augsburg.

O ultimă referire are în vedere atelierele de xilografie de la Hăşdate, localitatea situată în proximitatea Niculei, pe seama căreia a şi fost pus succesul acestei activităţi. Deşi începuturile meşteşugului pot fi coborâte până în prima jumătate a secolului XVIII, iar de la 1777 a existat şi o breaslă a artiştilor „care zugrăvesc şi tipăresc pă hârtie", grupând meşteri din Ocna Dejului, Săplac, Hăşdate şi Silivaş[69], din bogata activitate catalogată până acum nu face parte nicio imagine dedicată explicit icoanei miraculoase. Reprezentările Maicii Domnului cunoscute sunt toate târzii, din secolul XIX, sunt influenţate de cele catolice şi diferite tipologic, xilografii preferând o *Maică a Domnului împărăţiţă* – înfăţişare până la urmă similară cu forma la care fusese adusă icoana de la Cluj. Lipsesc însă referirile scrise care să trimită la prototipul

---

[63] *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 20, Leipzig, 1884, pp. 210-211.
Vezi şi *Bryans's dictionary of painters and engravers*, http://www.archive.org/stream/bryansdictionary. Vezi, de asemenea, *A catalogue of the library of Harvard University*, vol. 3, partea a II-a, p. 43, 73, 78, 156, 157, http://books.google.com.

[64] Marica GRIGORESCU, *op. cit.*, p. 70.

[65] *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 20, p. 211.

[66] http://www.beethoven-haus-bonn.de

[67] Vezi imaginea la Éva BENEDEK, *op. cit.*, p. 66, fig. 2.

[68] Elek JORDÁNSZKY, *Magyar Országban, 's az ahoz tartozó részekben lévő Bóldogságos Szűz Mária kegyelem' képeinek rövid leirása*, Pozson, 1836, fakszimile kiadás, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1988.

[69] Marius PORUMB, *Dicţionar de pictură veche românească din Transilvania. Sec. XIII-XVIII*, Bucureşti, 1998, pp. 143-144.

din vecinătate, de la Nicula. Altfel spus, gravurile de la Hășdate o reprezintă doar pe Maica Domnului, nu pe Maica Domnului de la Nicula! Dar un astfel de indiciu nu se regăsește la niciunul dintre artiștii români despre care se poate afirma cu certitudine că au pictat – pe lemn sau pe sticlă – replici ale icoanei de la Nicula. Într-o asemenea perspectivă, lista gravurilor care au ilustrat icoana poate fi îmbogățită cu contribuția lui Gheorghe Pop din Hășdate, databilă la începutul secolului XIX[70], și imitațiile acesteia, realizate de Simion Pop în 1842[71] și de un anonim din a doua jumătate a secolului XIX[72].

Încheiem discuția cu convingerea că acestea nu au fost toate gravurile menite să promoveze cultul icoanei miraculoase ajunsă în grija iezuiților din Cluj. Raritatea extremă a fiecăreia dintre ele este cel mai bun argument că trebuie să fi fost și altele, care s-au pierdut cu totul sau nu au fost încă descoperite. Cele care au supraviețuit mărturisesc însă despre o grijă intensă a proprietarilor de a reaminti ce comoară prețioasă adăposteau, pe care au promovat-o apelând la câțiva dintre cei mai solicitați artiști ai timpului.

Privite în ansamblu, aceste lucrări, care au avut ca scop primordial răspândirea cultului marianic și sporirea venerației față de Fecioara clujeană, obiectiv pe care se poate spune că l-au îndeplinit cu asupra de măsură, sunt foarte importante din încă două motive: o dată pentru că ele au ajuns curând sursă de inspirație pentru pictorii din Transilvania, maghiari și români deopotrivă, și apoi pentru stăruința în afirmarea autenticității, semn că și icoana rămasă la Nicula avea un mare număr de adepți. Însăși promovarea acesteia am văzut că s-a făcut cu aceleași mijloace și chiar și atunci când mesajul a trebuit „corectat", prin indicarea Clujului ca loc al lăcrimării, păstrarea imaginii lui Vlaicu, mai degrabă, a întărit atașamentul față de icoana proprie. Căci este greu de crezut că stereotipiile mentale ale epocii au putut fi depășite și evlavia greco-catolicilor s-a îndreptat, după 1757, către o relicvă pe care ar fi trebuit să o adore într-o biserică străină.

Mai insistăm puțin asupra gradului de asemănare între imaginile tipărite și icoanele propriu-zise, mai precis asupra dezinteresului pentru o redare cât mai fidelă a originalului. Fidelitatea față de original se dovedește o problemă chiar și acolo unde nu există dubii că gravorul a văzut icoana și a avut suficient răgaz să o studieze în detaliu. Perpetuarea inadvertențelor față de înfățișarea originală poate fi privită, până la un punct, ca o chestiune de credibilitate, deoarece corectarea ar fi modificat imaginea deja familiară. De aceea poate că nu a existat interes pentru includerea în compoziție a coroanelor, deși ele au fost destul de timpuriu adăugate imaginii de la Cluj. Pe de altă parte, după ascunderea icoanei sub podoabe, corectarea desenului nu a mai fost posibilă, dimpotrivă, era inutilă, deoarece diferențele oricum nu mai erau observabile.

Inserarea în compoziție a inadvertențelor este dificil de interpretat, ea putând fi tot atât de bine o problemă de gust – ceea ce ar însemna că gravorii au avut în mod deliberat în intenție să ofere imagini idealizate ale icoanei, ale celei din Cluj, căci am văzut că doar aceasta a beneficiat de astfel de reproduceri – sau pur și simplu a fost vorba de dezinteres pentru urmarea îndeaproape a originalului, calitatea de copie fiind receptată, în epocă, mai întâi în funcție de legenda însoțitoare și abia apoi de asemănarea cu prototipul.

---

[70] Marika KISS-GRIGORESCU, *Xilogravura populară din Transilvania în sec. XVIII-XIX*, București, 1970, cat. 24; *eadem*, *Tematica istorică* ..., p. 70; Fl. DUDAȘ, *op. cit.*, p. 19, fig. 5.

[71] Marika KISS-GRIGORESCU, *Xilogravura populară*, cat. nr. 48.

[72] *Ibidem*, cat. nr. 79.

Diferențele sunt totuși importante, pentru că regăsirea lor în celelalte forme de reproducere a icoanei (sculptură, pictură pe lemn, sticlă și pânză) arată care a fost de fapt izvodul urmat. Iar acest lucru este important nu atât pentru mediul maghiar, care avea ca reper doar icoana de la Cluj, ci mai ales pentru mediul românesc, pentru care este de presupus că și copiile și producerea lor aveau în vedere icoana de la Nicula, nu pe cea de la Cluj.

O analiză, chiar sumară, a gravurilor scoate în evidență următoarele nepotriviri:

- fundalul cu înscrustații în grundul aurit este reprodus liber; la fel drapajul veșmintelor și decorația gulerului și mânecilor de la tunica Maicii, iar vestimentația Pruncului a fost pur și simplu modificată, prin învelirea ambilor umeri în mantia care ascunde astfel mânecile chitonului, înlocuindu-le cu falduri ample.
- desigur, redarea cu exactitate a expresiilor fizionomice era imposibilă, dar nu și cea a detaliilor coafurii. În zadar vom căuta, însă, în icoană, pieptănătura buclată a Pruncului. Zulufii de la urechi și moțul de pe frunte sunt invenții ale gravorilor.
- redarea slovelor este aproximativă și semnificația lor necunoscută. Nu are rost să discutăm ce s-a întâmplat cu inscripția din partea superioară a ramei, pe care nu o cunoaștem în versiunea de pe icoana de la Cluj, din cauza plăcii de argint cu care este acoperită, iar cea de la Nicula nu pare să o fi avut, dar lucrurile nu sunt deloc încurajatoare nici când privim inițialele ΜΡ ΘΕȢ și IC XC. În cazul primului grup, este de presupus că dacă slovele ΜΡ au fost redate în ligatură în modelul dat spre copiere în 1699, pictorul nu a înțeles semnificația buclei la care a fost redus Ρ și nu a mai reprodus-o, slova Θ a fost confundată cu O, iar celelalte, nefiind înțelese, au fost desenate cu aproximație. Această situație se regăsește și în gravuri, fără excepție. În cazul primelor două slove din numele lui Iisus, este de asemenea greu de spus de la ce s-a pornit, deoarece astăzi pictura este suprapusă de perle, care încearcă să imite conturul slovelor și s-ar putea spune că o fac corect. Gravorii au avut însă foarte serioase ezitări: am văzut că Hans Frank von Langgraffen a optat pentru formele latinești IS și SIS, artiștii vienezi pentru CI și ICI, cei clujeni au desenat niște semne de neînțeles, la Johann Philipp Binder lipsesc cu totul, iar Georg Christoph Kilian și Josef Ernst Mansfeld au preluat SIS din vechile gravuri. În ciuda acestei varientăți, SIS a devenit un fel de marcă a icoanei clujene, care o face recognoscibilă chiar și în cópiile celor mai nepricepuți artiști. De asemenea, regăsirea în replicile pictate a acestui grup de inițiale este un semn evident că pictorii s-au folosit și ei de gravuri la realizarea propriilor compoziții.

Vorbeam la începutul acestui articol de intenția de a stabili în ce măsură componentele unui discurs artistic – în cazul nostru gravurile cu imaginea Fecioarei de la Cluj – au avut eficiență în efortul de recatolicizare a Transilvaniei, dacă ele au fost sau nu alternative pașnice la modalitățile coercitive de convertire, de a căror utilizare nu se îndoiește nimeni.

Documentele vremii dau în câteva rânduri nume de convertiți sub imperiul miracolului lacrimilor Fecioarei, dar, deși nobile, ele nu sunt sonore, nu aparțin, niciunul, acelor figuri în mâinile cărora s-a aflat atunci destinul Transilvaniei și chiar dacă se vor fi întâmplat și astfel de reorientări, dar urmele lor s-au pierdut, istoria catolicismului transilvănean nu a înregistrat transformări spectaculoase, care să poată fi puse pe seama unor astfel de opțiuni personale. Bilanțul final al Contrareformei în Transilvania, după epuizarea tuturor mijloacelor de convingere, nu este nici el unul impresionant, protestantismul continuând să domine lumea „națiunilor privilegiate”, iar ortodoxismul rămânând confesiunea majoritară a românilor.

Totuşi, Fecioara de la Cluj a câştigat inimile celor mai mulţi dintre locuitorii catolici ai Principatului, dovada cea mai elocventă fiind numărul impresionant de replici, realizate în cele mai diverse tehnici, într-un interval de timp care acoperă aproape un secol şi jumătate. Putem adăuga succesul pe care imaginea l-a avut în mediul românesc, ortodox şi greco-catolic, cu corectivul că, deşi se foloseau de reprezentări ale icoanei de la Cluj, aceştia aveau în vedere icoana rămasă la Nicula. Efortul promovării cultului icoanei făcătoare de minuni rămâne să se înscrie în preocupările fireşti de promovare a cultului marianic, dar include şi un ataşament sincer şi profund faţă de imaginea care, în 1699, a fost încredinţată grijii iezuiţilor. Miracolul lacrimilor nu a fost urmat de un miracol al convertirii în masă, dar – pentru un mare număr de credincioşi – a vindecat traume şi a adus rezolvări în faţa cărora înţelegerea umană rămâne neputincioasă. Şi cum, pentru acele timpuri, nu poate fi concepută fiinţă care să nu aibă nevoie de ajutorul divin, absorbţia replicilor icoanei a fost mereu puternică, justificând producerea lor continuă, chiar dacă utilitatea li s-a restrâns cu timpul la „un uz intern”.

*

Bibliografie

Allgemeine Deutsche Biographie, vol. 20, Leipzig, 1884;
BENEDEK, Éva, *A kolozsvári Könnyező Mária kegykép egyik 18. századi másolatának restaurálása*, în *Isis*, Haáz Rezső Múzeum, Székelyudvárhely, 2010;
BIANU, Ioan; HODOȘ, Nerva, *Bibliografia românească veche. 1508-1830*, tom II, 1716-1808, București, 1910;
BOGDAN, Florin, *Carte și societate în județul Mureș*, Sibiu, 2010;
BOJOR, Victor, *Maica Domnului dela Sf. Mănăstire din Nicula*, Gherla, 1930;
COBZARU, Dumitru, *Monografia Mănăstirii „Adormirea Maicii Domnului" Nicula*, ediția a IV-a, revăzută și adăugită, Nicula, 2010;
ECSEDY, V. Judit, *A régi Magyarországi nyomdák betűi es diszei XVII. század*, vol. I, Budapest, 2004;
DELUGA, Waldemar, "Eighteenth century graphic art from Greek-Catholic Church sphere", în „Arte Cristiana", an XCII, iul.-aug. 2004;
DUDAȘ, Florian, *Gravurile românești vechi din biserica satului Muncelu Mare (Hunedoara)*, Oradea, 2005;
GRIGORESCU, Marica, „Tematica istorică românească în opera gravorilor din familia Mansfeld", în „Revista Muzeelor și Monumentelor. Muzee", 7, 1983;
IORGA, Nicolae, „Un pictor român în Ardeal", în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice", an VIII, 1915;
IRINEU Bistrițeanul, episcop-vicar, *Icoana de la Nicula*, Nicula, 1994;
JORDÁNSZKY, Elek, *Magyar Országban, 's az ahoz tartozó részekben lévő Bóldogságos Szűz Mária kegyelem' képeinek rövid leirása*, Pozson, 1836, fakszimile kiadás, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1988;
KISS-GRIGORESCU, Marika, *Xilogravura populară din Transilvania în sec. XVIII-XIX*, București, 1970;
KOVÁCS, Gyárfás, *A Mikolai máskép Kolozsvári csodatevő Szent Szűz kegyképének történeti vázlata*, Szamosujvár [Gherla], 1898;
LUPEANU-MELIN, Alexandru, *Xilografii de la Blaj (1750-1800)*, Blaj, 1929;
MÂNZAT, G., *Originea și istoria icoanei P. V. Maria dela Nicula (După documente istorice)*, Cluj, 1923;
METEȘ, Ștefan, „Zugravii și icoanele pe hârtie (xilogravuri-stampe) și sticlă din Transilvania", în „Biserica Ortodoxă Română", an LXXXII, nr. 7-8, 1964;
MIHÁLY, Ferenc, *A Gelencei templom faberendezése*, în Balázs István, Jánó Mihály, Jékely Zsombor, Mihály Ferenc, *A Gelencei Szent Imre templom. Tanulmányok*, Sepsiszentgyörgy, 2003;
NAGY, B. Margit, *Stílusok, művek, mesterek. Művészettörténeti tanulmányok*, Bukarest, 1977;
NILLES, Nicolaus, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. I, Oeniponte, 1885;
PATAKY, Dénes, *A magyar rézmetszés története. A XVI századtól 1850-ig*, Budapest, 1951;
POPA, Atanasie, „Monumente istorice dispărute. Bisericile de lemn din Nicula și Libotin", în „Acta Musei Napocensis", XII, 1975;
PORUMB, Marius, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania. Sec. XIII-XVIII*, București, 1998;
RÂPĂ-BUICLIU, Dan, *Bibliografia românească veche. Additamenta, I. 1508-1830*, Galați, 2000;
RÓZSA, György, *Thesenblätter mit ungarischen Beziehungen*, în *Acta Historiae Artium*, 1987-1988, tomus XXXIII, fasciculi 3-4;
RUS, Vasile, *Operarii in vinea Domini. Misionarii iezuiți în Transilvania, Banat și Partium (1579-1715)*, vol. II, *Fontes*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2008;
SABĂU, Nicolae, „Mathias Veress restaurator?", în „Acta Musei Napocensis", XVI, 1979;
SABĂU, Nicolae, *Metamorfoze ale barocului transilvan*, vol. II, *Pictura*, Cluj-Napoca, 2005;

SABĂU, Nicolae, „Icon lacrymans: de la Hodighitria Niculei la Vera Effigies B(eatae) V(irginis) Mariae Flentis Claudiopol[i]", în „Ars Transsilvaniae", XVIII, 2008;
SZIKSZAI Mária, *A művészet antropológiája*, Cluj-Napoca, 2009;
SZILÁRDFY Zoltán, *Barokk szentképek Magyarországon*, Budapest, 1984;
SZILÁRDFY Zoltán, *Ikonográfia-kultusztörténet. Képes tanulmányok*, Balassi Kiadó, Budapest, 2003;
SZILÁRDFY, Zoltán; TÜSKÉS, Gábor; KNAPP, Éva, *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások Magyarországi búcsújáróhelyekről*, Budapest Egyetemi Könyvtár, 1987;
TATAI-BALTĂ, Cornel, „Xilogravurile lui Vlaicu de la Blaj (1751-1752)", în „Acta Musei Napocensis", XX, 1983;
TATAI-BALTĂ, Cornel, *Gravorii în lemn de la Blaj*, Blaj, 1995.
URIEL áldozár, *Kincseink, vagyis az első máriapócsi, mikolai, második máriapócsi, pálfalvai és klokocsói csodatévő szent képek leírása*, Ungvár, f. a.



Fig. 1. Hans Frank von Langgraffen, foaie volantă, cca 1701; Biblioteca Națională Széchényi, Budapesta.



Fig. 2. Adam și Iosef Schmutzer, foaie volantă, cca 1736; Muzeul Bisericesc Sârb, Szentendre.



Fig. 3. Autor necunoscut, ilustrație la *Pretiossissimus et vere Aureus Libellus* […] Auctore R. P. Henrico Balde Societatis Jesu. [...] Claudiopoli [...] Anno 1736; Protopopiatul Romano-Catolic Târgu-Mureș.



Fig. 4. Vlaicu, ilustrație la *Ceaslov*, Blaj, 1751; Muzeul Național al Unirii, Alba Iulia.



Fig. 5. Johann Philipp Binder, foaie volantă, cca 1770; Biblioteca Națională Széchényi, Budapesta.



Fig. 6. Josef Ernst Mansfeld, foaie volantă, ante 1774; Protopopiatul Ortodox Târgu-Mureș.

Câteva considerații despre *Evanghelia învățătoare (Cazania) de la Govora*, 1642

Profesor univ. dr. Alin-Mihai GHERMAN
Universitatea „1 decembrie 1918", Alba Iulia
alinmihaigherman@yahoo.com

Abstract

The study is discussing the creation of the one of first books printed in province of Wallachia in the 17th century, *Evanghelie învățătoare* (Teachings in Evangels) [Govora, 1642] proves to be a translation after the Evangelija naučnoe of Kiril Trankvillion Stavrovecki, being an strongly debate against the Reformation (especial Calvinistic Church). The cooperation with the *Cartea românească de învățătură* (who had an enormous audience in the Romanian culture) printed by the mitropolite Varlaam in 1643 in Iași, a text more accessible to the readers, has interrupted the printing of the wallachian book, bat, itself, has been influenced by the text from Govora.

Key words: history of printing, Vallachia, history of literature, history of the culture.

Începutul domniei lui Matei Basarab se află sub încercarea unei grupări a boierilor de a se opune înăspririi condițiilor economice și, mai ales, birurilor impuse țării de Leon Tomșa (1629-1632) și pentru a plăti datoriile făcute cu ocazia ridicării la tron. Mișcarea era una conservativă, de păstrare a privilegiilor de clasă, dar cu evident substrat patriotic – se intitula ca fiind împotriva grecilor, înțeleși nu ca etnie, ci ca amestec exterior venit de la Constantinopol și, în general, din sud în treburile principatului[1] – soldată cu fuga din 1630 a boierilor olteni în Transilvania, tocmai în momentul plății dărilor, se bazau pe un posibil ajutor militar al lui Gheorghe Rákoczy I[2], dar și pe sprijinul diplomatic al acestuia, în virtutea bunelor sale relații cu Poarta Otomană. Alegerea lui Matei aga de la Brâncoveni, făcută după mazilirea lui Leon Tomșa și ignorând numirea de către Poarta Otomană a lui Radu Iliaș, a fost întâmpinată favorabil de boierii munteni; ea era în primul rând un act de afirmare a vechilor instituții ale Țării Românești. Poate de aceea, pentru a confirma ideea atașamentul său față de tradiție, voievodul folosește numele de Basarab[3], cu veche rezonanță istorică în conștiința generală.

Lipsa cărților este un laitmotiv al epocii, centrele tipografice românești încetând să mai funcționeze de la sfârșitul secolului al XVI-lea[4], tipografiile din sudul Dunării își încetaseră și ele orice activitate, iar cele din Ucraina aveau o activitate plină de întreruperi și contradictorie din momentul în care se produsese uniația unei părți dintre ucraineni. Reluarea aproape concomitentă a activității tipografice în Țara Românească condusă de Matei Basarab și în Moldova aflată sub dubla personalitate a unui domnitor cu idei imperiale, Vasile Lupu, și a unui mitropolit cu amplă viziune panortodoxă, Varlaam, completată de reînceperea activității tipografice în Transilvania, a avut ca una dintre principalele scopuri umplerea acestui gol.

---

[1] Academia Română, *Istoria românilor*, vol. V: *O epocă de înnoiri în spirit european (1601-1711/1716)*, București, Ed. Enciclopedică, 2003, pp. 60-61.

[2] Refugiații munteni au fost în armata principelui ardelean în lupta sa împotriva imperialilor.

[3] Era, de altfel, o rudă colaterală a familiei Basarab.

[4] Ultima tipăritură fiind un *Liturghier slavon*, imprimat în 1588, de Șerban Coresi.

Matei Basarab rezumă astfel, în 1635, starea culturală: „În întreaga mea țară e foamete și sete, nu după pâine și apă, ci după proroc, de hrană și adăpare sufletească"[5]. El constată că „nicăieri nu se află asemenea hrană" și se teme că „nevoia sufletelor de aici, prin foamete fără de vreme va slăbi". Cauza este „împuținarea sfintelor cărți", din pricina „deselor năvăliri și impresurări ale diferitelor popoare, ale necredincioșilor și chiar ale unor credincioși", aluzie, poate, la incursiunile militare în Țara Românească din vremea lui Gabriel Báthori (1611), principele Transilvaniei"[6].

În contextul reacției antigrecești, sub care își începuse domnia Matei Basarab, suplinirea acestei lipse de cărți se putea realiza în două direcții, aparent contradictorii, dar în fapt coerente pentru reîntărirea vechii culturi: revitalizarea slavonismului – operațiune care presupunea ridicarea unei pături de intelectuali capabili să opereze în această limbă de cultură și dezvoltarea unei culturi în limba națională. Pentru prima pledau cărturari prestigioși, precum Udriște Năsturel, pentru a doua o anumită stinghereală a domnitorului în cunoașterea limbilor străine[7], fapt care face ca, pe bună dreptate, domnia sa să fie privită ca un moment esențial al istoriei noastre culturale[8] Ambele se puteau realiza prin două instituții: școala și tiparul, ambele patronate de Matei Basarab, la ambele participând și cumnatul său, învățatul Udriște Năsturel[9], în ambele fiind implicată ierarhia Bisericii Ortodoxe muntene, pe care domnitorul a știut să și-o apropie, dar și de o sumedenie de cărturari, dintre care doar unii au atras atenția cercetătorilor moderni.

Pentru restaurarea vechilor instituții, Matei face apel la memoria unui ilustru înaintaș al său, Neagoe Basarab. Și, pentru sublinierea acestei restaurări, „aga Matei de la Brâncoveni" devine „Matei Basarab". Respectul memoriei marelui său înaintaș se manifestă și în actele de reconfirmare ale unor donații sau împroprietăriri făcute.

Cultul lui Neagoe Basarab intrase la mai bine de un secol de la dispariția voievodului în memoria colectivă ca fiind al unui „întemeietor de țară", un constructor al instituțiilor pe care urmașul său încerca să le refacă. Bineînțeles, voievodul nu putea decât să fie flatat de afirmația lui Melchisedec din Peloponez, egumenul mănăstirii de la Câmpulung, care, în predoslovia slavonă la *Antologhionul* tipărit în 1643, spunea: „Care din domnii de mainainte ai țării, afară de cel din al cărui neam și familie prea vestită, prea luminățiavoastră preanobilă prin urmași se poate trage, adecă preabunul Basaraba Neagoe de odinioară, s-a arătat așa de binefăcător al țării, ca prea bunadomnia a voastră, care a revărsat atâtea binefaceri, cum s-au pomenit niciodată mai înainte?"[10]. Și tot de memoria înaintașului este legată tălmăcirea

---

[5] În *Predoslovia* la *Molitvenicul slavon*, Câmpulung (Dan SIMONESCU și Damian P. BOGDAN, *Începuturile culturale ale domniei lui Matei Basarab* în *Închinare P. F. Patriarh Miron*, București, 1938, p. 270 și I. BIANU și Dan SIMONESCU, *Bibliografia românească veche*, t. IV, București, 1944, pp. 184-185). Această „foame sufletească" este înregistrată și două secole mai târziu de călătorul rus, savantul Porfirij Uspenskij în notele sale de călătorie, atunci când vizitează Țara Românească, în 1846 (G. BEZVICONI, *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, București, 1947, pp. 366-367).

[6] Virgil CÂNDEA, *Umanismul lui Udriște Năsturel și agonia slavonismului cultural în Țara Românească*, în *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1979, pp. 36-37.

[7] Paul de ALEP, care nu l-a prea simpatizat pe Matei Basarab, dar a fost obligat să-i recunoască meritele datorită realizărilor sale, menționează că „Matei voievod nu cunoștea decât limba sa, cea românească" (*Călători străini...*, vol. VI, p. 135).

[8] Răzvan THEODORESCU, „Epoca lui Matei Basarab, răscruce a vechii culturi românești", în „Revista de istorie", 1982, p. 1331 ș.u.

[9] Dan Horia MAZILU, *Udriște Năsturel*, București, Ed. Minerva, 1974; Virgil CÂNDEA, *op. cit.*, pp. 33-78;

[10] Ioan BIANU, Nerva HODOȘ, *Bibliografia românească veche*, vol. I, București, 1903, p. 132.

românească a *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, făcută în timpul domniei lui Matei Basarab, în care se intercalează secvențe din *Varlaam și Ioasaf*, tradus de Udriște Năsturel.

Având ca model revendicat un strămoș des evocat în cursul domniei sale, Neagoe Basarab, așa cum, la sfârșitul secolului al XVII-lea Constantin Brâncoveanu își adăuga și el numele de Basarab, Matei Basarab își realizează proiectul său cultural prin colaborarea unor distinși cărturari, dintre care locul de frunte îl ocupa cumnatul său, Udriște Năsturel[11], dar și capi ai ierarhiei bisericești, pe care a știut să și-i apropie. Cele două direcții ale reacției „antigrecești", văzute de cei mai mulți cercetători ca divergente: restatornicia slavonismului[12] și impunerea limbii naționale ca limbă de cultură; erau de fapt complementare, opunându-se influenței grecești, care devenise evidentă în timpul domniilor precedente.

Și, probabil, nu numai considerente culturale îl conduseră pe voievod la această atitudine: limitarea proprietăților mănăstirilor închinate era un mijloc de sporire a veniturilor țării pentru a oferi o motivație economică acestei atitudini antigrecești. Se realizează acum o încercare de etatizare a averilor mănăstirești (a celor închinate), care, alături de întărirea bisericii naționale – și Matei Basarab este considerat în unanimitate de istorici ca unul din cei mai mari, dacă nu cel mai mare, ctitor din istoria noastră medievală. Slavonismul răspundea și unei mai vechi preocupări a domnitorilor români – și, din nou, model exemplar era Neagoe Basarab – de a proteja și ajuta pe creștinii ortodocși din sudul Dunării.

Cele două direcții trebuie privite a fi complementare, ca reacție a unei tradiții care era pe cale să-și primească o haină nouă în limba română. Doar în acest efort de consolidare a tradiției în haină românească, se pot încadra și alte traduceri care s-au făcut în spațiul românesc în intervalul domniei lui Matei Basarab, unele dintre ele văzând lumina tiparului, altele rămânând în manuscris: dintre textele juridice amintim *Pravila* de la Govora și *Îndreptarea legii*, dintre cele istorice *Cronograful* lui Moxa și *Istoriile* lui Herodot, dintre cele de cult bisericesc *Noul Testament* făcut de ieromonahul Silvestru, care va sta la baza tipăriri în 1648 a *Noului Testament de la Bălgrad*. În această serie de traduceri se înscrie cu precizie și *Cazania* de la Govoa.

Primele tipărituri muntene, făcute cu ajutorul unei tiparnițe furnizate de Petru Movilă au fost slavone: *Molitvenic – Trebnic slavon*, Câmpulung, 1635, *Psaltire slavonă*, Govora, 1637, *Psaltire slavonă cu ceaslov*, Govora, 1638. Doar la patru ani după prima tipăritură slavonă se imprimă prima carte în limba română, *Paraclisul Fecioarei* (1639), în care Virgil Cândea vede, pe lângă caracterul religios și resorturile unei cărți de înțelepciune[13], în anul următor apărând o tipăritură de mare importanță pentru viața bisericească și civilă: *Pravila* de la Govora (1640), pentru ca apoi tipăriturile românești să alterneze cu cele slavone.

Opțiunea pentru a imprima în limba română se datora, însă, și unei stări de fapt: ea avea la bază dispariția funcției de comunicare diplomatică a slavonei, dar și tot mai slaba cunoaștere a slavonei de către preoți, lucru mărturisit de însuși mitropolitul Ștefan al Ungrovlahiei, în 1651, în predoslovia la *Mâstirio* sau sacrament sau taine 2 din ceale 7, Botezul și S. Mir, tipărită la Târgoviște că: „Văzând iară cum au creștinii țării noastre imputare și preoții mai vârtos de cătră hulnicii de leage, cum pentru grosimea și grubia [n.n.: lipsa de educație] nu știm sluji tainele sfintei beseareci și stigă toți totdeauna că deistvuiesc rău și nesebuit și zic că

---

[11] Udriște Năsturel, cca 1596-1659.

[12] Din această epocă datează *Dicționarul slavo-român*, compus de călugărul Mardarie de la Cozia, dicționar necesar atât în alcătuirea documentelor în limba slavonă, cât și a traducerilor care se făceau acum (Mardarie COZIANUL, *Lexicon slavo-român*, ediție de Grigore Crețu, București, 1900).

[13] Virgil CÂNDEA, *op. cit.*, p. 60.

am uitat cinurile, socotealele, obârşiile, chipurile, nemeririle şi toate rânduielele şi tipicurile Sfintelor Taine, pentr-aceaea în tăriia ce m-au întărit Dumnezeu împrotiva putearii meale, gândiiu să iau împutarea batjocurilor de asupra aceştii ţărişoare, întărită cu mâna dreaptă a lui Dumnezeu şi den mila lui Dumnezeu den ceale 7 tain ale Besearecii, scos-am 2 la lumină: Botezul şi Mirul"[14].

Dar oricare din aceste tipărituri trebuia să aibă o anume justificare, din moment ce, nefiind o intreprindere economică profitabilă[15], tiparul trebuia să răspundă unor necesităţi interne sau externe, care să justifice o cheltuială substanţială din partea unui domnitor chibzuit la pungă (Paul de Alep, care l-a întovărăşit pe patriarhul Ierusalimulu în călătoria sa prin Ţara Românească, îl considera a fi chiar zgârcit).

Sub raport cultural, constatăm o înflorire deosebită, concretizată în remarcabile realizări ale arhitecturii şi picturii[16], ale tiparului, precum şi o înmulţire considerabilă a textelor traduse sau redactate în limba română.

Unul dintre principalele puncte ale programului cultural al domnitorului a fost restabilirea tipografiilor, a căror activitate fusese de mult întreruptă datorită evenimentelor istorice. Începând cu 1636 s-au tipărit cărţi în Târgovişte, Mănăstirea Dealu, Câmpulung şi Govora, existând mai multe centre tipografice prin transferul aceluiaşi material tipografic obţinut din Ucraina prin ajutorul lui Petru Movilă[17], dintr-un centru în altul, chiar şi prin funcţionarea paralelă a două tiparniţe[18].

Considerat, alături de Ştefan cel Mare în Moldova şi Constantin Brâncoveanu în Ţara Românească, ca unul din cei mai importanţi ctitori din perioada medievală[19], Matei Basarab a înţeles într-un întreg atât activitatea de construcţie a lăcaşurilor de cult, cât şi cea de editare a cărţilor necesare culturii poporului său.

În acest context cultural complex, imprimarea unui volum masiv ca *Evangheliei învăţătoare* sau cazanie preste duminecile anului şi la praznice gspodarskih şi la alţi sfinţi iproç, trebuie înţeleasă ca fiind una din piesele esenţiale ale unui mozaic cultural pe care îl prezintă epoca lui Matei Basarab. „Scoasă şi primenită de pre limba rusască pre limba rumânească cu voia şi cheltuia măritului domn Matheiu Basarab voievod, iară cu usteneala şi izvodirea lui Silvestru ieromonah" *Cazania de la Govora* exprimă voinţa şi atitudinea voievodului, care a considerat oportună tipărirea cărţii şi activitatea unui traducător de vocaţie, Silvestru, despre care, din păcate, informaţiile sunt destul de sporadice.

---

[14] După Ioan BIANU şi Nerva HODOŞ, *Bibliografia românească veche*, vol. I, pp. 187-188.

[15] Hârtia era adusă din Transilvania de la moara lui Gheorghe Rákoczy de la Lancrăm şi, după unii cercetători, chiar din Italia.

[16] Răzvan THEODORESCU, *Epoca lui Matei Basarab...*; Nicolae STOICESCU, *Matei Basarab*, pp. 81-123; Cornelia PILLAT, *Pictura murală în epoca lui Matei Basarab*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1980.

[17] Gabriel ŞTREMPEL, „Sprijinul acordat de Rusia tiparului românesc în secolul al XVII-lea", în „Studii şi cercetări de bibliologie", vol. I, 1965, pp. 19-27; P. P. PANAITESCU, *Petru Movilă şi românii*, Bucureşti, 1942 şi IDEM, « L'influence de Pierre Movila dans les Principautes Roumaines », în « Mélange de l'école roumaine en France », V, 1926, p. 83 ş.u.

[18] În 1642, de pildă, se tipărea la Govora textul de faţă, iar la Câmpulung, *Învăţături preste toate zilele*, alease pre scurt den multe dumnezăieşti cărţi de folosinţă tuturor creştinilor prepuse de pre limba grecească pre limba rumânească, cu diferenţe semnificative ale materialului tipografic folosit, ceea ce ne conduce la ideea existenţei mai multor tiparniţe.

[19] N. STOICESCU îşi intitulează unul din capitolele monografiei dedicate domniei lui Matei Basarab, *Matei Basarab, cel mai important ctitor al poporului român în epoca medievală* (*Matei Basarab*, Bucureşti, Ed. Academiei R.S.R., 1988, pp. 94-123).

A fost tipograf al *Psaltirii slavone* imprimate între 1636-1641 sau, cel puțin, al unei părți a ei, Sinaxarul, din moment ce foaia de titlu îl evocă ca tipograf doar pe Ștefan din Ohrida, dar la sfârșitul Sinaxarului se află în slavonă următorul text „Acest dumnezeiești sinaxare am început să le scriu [=să le tipăresc] din luna iulie și le-am dus până la sfârșit, eu, nedestoinicul Silvestru Taha, ieromonah, egumenul lavrei chinovitice Govora la anul 7149 [=1641]"[20].

Că era un apropiat al domnului ne este dovedit de faptul că, sigur cu voința lui Matei Basarab, îl găsim în 1642 egumen al Mănăstirii Govora, urmându-i în funcție lui Meletie Macedoneanu (stareț între 1634-1640), cu toate că voievodul îi promisese acestuia la instalare că va fi egumen în tot timpul vieții sale[21]. Se poate, la fel de bine, ca Meletie să fi renunțat el însuși la funcția de stareț, fiind candidat la scaunul mitropoliei din Alba Iulia în 1640, susținut fiind de superintendentul (episcopul) calvin Ștefan Geleji Kátona. Credem că această candidatură nu putea să fie depusă decât cu știința și cu încuviințarea voievodului muntean și cu susținerea sau, cel puțin, acordul ierarhilor bisericii muntene. Probabil prin intermediul lui Meletie a intrat în relație cu Alba Iulia în scopul traducerii și tipăririi *Noului Testament,* probabil imediat după alegerea lui Simion Ștefan în scaunul Bălgradului.

Că era un cărturar cu bune cunoștințe de limbi străine, reiese dintr-o scrisoare prin care superintendentul Ștefan Geleji Kátona în 5 august 1643 le aducea la cunoștință protopopilor români că „ne silim să traducem *Noul Testament* din limba greacă, în care au scris evangheliștii și apostolii, în limba română și să-l tipărim pentru întremarea sufletească a numeroaselor comune românești sărmane", anunțându-i că a găsit „un om potrivit" cu bune cunoștințe de greacă și înțelegea și latinește. Eugen Pavel identifică această persoană cu ieromonahul Silvestru[22]. Cât a tradus din *Noul Testament*, care i-au fost sursele (majoritatea cercetătorilor îi atribuie tălmăcirea *Bibliei de la Ostrog*), este încă în discuție. Nu știm nici până când a trăit, *Predoslovia către cetitori* a *Nolui Testament de la Bălgrad* spune: „Acest Testament l-au început a-l izvodi ieromonah Selivestru din porunca și chelșugul Măriei sale și el s-au ustenit cât s-au putut și curând li s-au tâmplat lui moarte"[23].

Puținele informații pe care le avem ne permit, totuși, să creionăm portretul unui cărturar, care cunoștea slavona, greaca și latina, traducând din ele cu talent.

Evanghelie învățătoare sau cazanie preste duminecile anului și la praznice гпдаχь *și la alți sfinți* ипроч este un volum de 616 pagini din care primele 4 file (8 pagini) sunt nenumerotate restul de 608 pagini fiind numerotate[24], uneori cu erori, de la 1 la 602.

[20] Ioan BIANU, Nerva HODOȘ, *Bibliografia românească veche*, vol. I, p. 539.

[21] Meletie mai apare în 1642 ca simplu martor într-un zapis al episcopului Ignatie Sârbul al Râmnicului și în 1644 la sfârșitul *Evangheliei învățătoare* de la Dealu, unde este pomenit la sfârșitul *Predosloviei* ca „ispravnicul izvodului scripturii și cuvintelor tocmitoriu". Vezi și: Gherasim CRISTEA, *Istoria Mănăstirii Govora*, Râmnicu Vâlcea, Ed. Sfintei Episcopii a Râmnicului, 1995, p. 39.

[22] *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, Ed. Clusium, 2001, p. 43.

[23] *Noul Testament*, Bălgrad, 1648, p. [V^r].

[24] Informațiile asupra paginației din diferitele studii sunt contradictorii. Dacă Ioan BIANU și Nerva HODOȘ în *Bibliografia Românească veche*, vol. I, p. 120, vorbesc de „4 foi nenum. Și peste 600 de pagini cu mici erori de paginație", pentru ca Dan SIMONESCU, să revină în vol. IV, p. 189: „Exemplarul complet are 602 pagini, ultimele 2 pagini cuprinzând sfârșitul celei din urmă învățături din evanghelie", p. 189; Damian P. BOGDAN vorbește în studiul său, „Răspândirea cărții ruse bisericești în Oltenia (III: Tipărituri oltenești traduse după tipărituri rusești)", publicat în „Mitropolia Olteniei", 12 (1960), nr. 2, p. 166 despre un „volum in 8° 6 + 129 file". Nu dă locul unde se afla acest exemplar; întrucât niciunul din exemplarele cnsultate de noi nu corespunde acestei descrieri, credem că este vorba de o eroare. De altfel, coroborând formatul și numărul de pagini indicat de el, acel volum nu ar putea cuprinde în întregime textul *Evangheliei învățătoare* de la Govora. Preluând informația, Dan Râpă-Buicliu lansează ipoteza, puțin probabilă, a unui alt tiraj.

Caietele, de 4 file fiecare, sunt marcate în josul paginii cu slove (de la ꙗ la ѵ și apoi, prin dublarea slovelor, de la ꙗꙗ la ꙋꙋ. Pe filele 2 și 3 ale caietelor se adaugă, lângă slova sau cele două slove cifrele в҃ (2) și г҃ (3). Custodele cuprinde primele slove din cuvântul următor, iar, în cazul unui nou caiet, întreg cuvântul și, dacă acesta e mai scurt, chiar un grup de cuvinte. Acest fapt ne dovedește că în momentul tipăririi legarea cărților nu s-a făcut în tipografie sau, mai precis, acest lucru nu era obligatoriu; marcarea caietelor și a ordinii filelor în caiet fiind un mijloc util pentru a da informațiile necesare ansamblării ulterioare a volumului.

Pe versoul paginii de titlu se află stema voievodului și un salut către cititor din partea voievodului: „Io Mathei Basarab voievod в ж҃їю. бл҃гдостїи. нааланика всїе земле ѹгровлахїискїѧ еще же и запланенских стран алмаш и фагараш херцег и проч., preaslăvitului și blagocestivului neam al țării noastre și altor tuturor carii sânt împrejurul nostru creștini, bun dar, pace, sănătate și spasenie de la Domnul nostru Isus Hristos cu toată inima pohtesc". Este singura dată când voievodul se adresează sub această formă, textul amintind frapant de *Cuvânt împreună către toată semenția romenească* a lui Varlaam, în fruntea *Cărții românești de învățătură*. Asemănarea este evidentă, exprimând aceeași atitudine.

Pe următoarele 3 file se află predosloviile și scara tipăriturii cu trimitere la лист „foaie, pagină".

Cu excepția paginii 1 textul este cuprins într-un cadru dreptunghiular, notele marginale, colontitlurile și custodele aflându-se înafara acestuia.

O discuție mai largă au produs-o cele două gravuri de la paginile 21 și 22 din cazania la pericopa evanghelică a fiului risipitor (*Învățătură în dumineca pentru feciorul cel curvariu*), prezență neobișnuită în tiparul românesc din prima jumătate a secolului al XVII-lea. În situația în care doar recent a fost găsită sursa traducerii Cazaniei de la Govora, s-au avansat soluții din cele mai diverse: Damian P. Bogdan propune Евангелие учительное tipărită la Moscova (1620, 1633 sau 1639)[25], Gabriel Ștrempel crede că modelul e Евангелие учительное, tipărită la Lvov în 1606[26], opinie susținută și de Cornel Tatai-Baltă, Dragoș Morărescu optează pentru Евангелие учитеьное, Lvov, 1636 și pentru Евангелие учительное, tipărită la Kiev în 1637. A mai fost pusă în discuție și Евангелие учительное tipărită la Streatin în 1606[27].

Asupra tipăririi *Evangheliei învățătoare* sau cazanie preste duminecile anului și la praznice гидахь și la alți sfinți ипроч, studiile de specialitate s-au oprit de prea puține ori, probabil datorită rarității exemplarelor dar, cu siguranță, datorită faptului că un text contemporan *Cartea românească de învățătură* a lui Varlaam, s-a bucurat de o posteritate imediată, dar și de o atenție specială a specialiștilor[28]. Începând cu primele menționări ale sale[29] până la înregistrarea ei în *Bibliografia românească veche*[30], *Evanghelia învățătoare* de la Govora a fost considerată, urmând informația foii de titlu, ca fiind imprimată în 1642. Urmărind informațiile predosloviei,

[25] D. P. BOGDAN, „Răspândirea cărții ruse bisericești în Oltenia (III: Tipărituri oltenești traduse după tipărituri rusești)", în „Mitropolia Olteniei", 12, 1960.

[26]Gabriel ȘTREMPEL, „Sprijinul acordat de Rusia tiparului românesc în sec. XVII", în „Studii și cercetări de bibliologie", I, 1965, p. 25.

[27] *Apud* Dan Râpă-Buiciliu, *Bibliografia românească veche (Additamenta. Corrigenda)*, Galați, 2000, p. 151.

[28] *Cazania lui Varlaam* a cunoscut trei ediții moderne și un număr impresionant de studii dedicate textului în sine sau circulației sale.

[29] Vasilie POPP; Timotei CIPARIU, *Analecte literare*, p. 150; LAMBRIOR, *Carte de citire*, p. 9; Mozes GASTER, *Crestomație*, vol. I, p. 97; Timotei CIPARIU, *Analecte literare*, XLV, XLVI; idem, *Principia de limbă și scriptură*, p. 101. B. P. HASDEU a citat cuvinte din *Cazania de la Govora*, în *Etymologicum Magnum Romaniae*.

[30] Ioan BIANU și Nerva HODOȘ, *Bibliografia românească veche*, vol. I, București, 1903, pp. 120-125.

rezultă că tipărirea ei s-a desfăşurat pe o perioadă mult mai îndelungată, întrucât secțiunea predosloviei semnate de Năsturel este datat, лѣто ͵ѕрмз [=7147] (1 septembrie 1638 - 31 august 1639), ceea ce ne conduce la concluzia că imprimarea cărții s-a desfăşurat pe durata a mai mult de trei ani[31].

Conținutul foii de titlu sugerează că proiectul a fost modificat, pe parcursul acestui interval. Foaia de titlu, reproducând-o pe cea a lui Chiril Trancvillion-Stavrovețchi[32], indică un cuprins mult mai mare decât cel real al *Cazaniei de la Govora*, cuprinzând cam o cincime din care cuprinde doar cazaniile începând de la prima duminecă a postului Paştilor (Învățătură dentâiu întru dumineca carea e pentru vameşul şi fariseul) până la Învățătură în dumineca a toți sfinții; pentru a acoperi titlul anunțat ar mai fi trebuit încă cel puțin patru volume identice cu cel tipărit. Motivul schimbării proiectului trebuie căutat în schimbarea fundamentală în această perioadă a unor parametri culturali şi religioşi.

O examinare a acestora ar putea aduce lămuriri suplimentare. În primul rând schimbarea situației politice a făcut ca voievodul să nu mai poată susțină material costisitoarea tipărire a restului traducerii. Tipărirea trebuie să fi durat o perioadă mai lungă de timp, iar volumul considerabil al textului trebuie ca editorii să fi proiectat cartea în mai multe volume. Cu certitudine s-a revenit în mai multe rânduri asupra textului, în primul rând corectând greşelile de tipar, ceea ce a dus la mai multe tiraje ale paginilor şi nu la o ediție diferită, aşa cum au lăsat să se înțeleagă unele studii, ansamblarea tirajelor paginilor făcându-se aleatoric. Aceasta înseamnează că la 1642 procesul tipăririi volumului nu era încheiat, motiv pentru care avem puține exemplare care au finalul celei de a doua părți a cazaniei la Dumineca Tuturor Sfinților[33]. Nu toate paginile trebuie să fi fost tipărite în acelaşi număr de exemplare, astfel, încât paginile imprimate până la pagina 391 au fost completate într-un alt tiraj, prin reluarea textului din *Cazania de la Govora* până la pagina 403 în *Evanghelia învățătoare de la Dealu* (1644), în continuare imprimându-se cu anume modificări textul *Cărții Româneşti de învățătură* a mitropolitului Varlaam.

Spre deosebire de *Evanghelia învățătoare de la Govora*, paginile 391[34]-403 din *Cazania de la Dealu* au alte elemente decorative în jurul colontitlurilor, nu conțin trimiterile marginale pe care le întâlnim în textul tipărit în 1642, adaugă, însă, în jurul finalului textului pericopei evanghelice din Ioan câteva elemente decorative noi. În plus, constatăm şi câteva diferențe de text, dintre care menționăm doar în custodele paginilor трьнїи/тръніи (p. 391) şi рѹбим/рѹбими (396), pentru ca pagina 403 să se încheie în textul din 1642 cu партѣ, în timp ce custodele paginii respective din *Cazania de la Dealu* sugerează primul cuvânt din textul care urmează ҭнвъцетѹр[35].

Tipărirea la 1644 a *Evangheliei învățătoare duminecilor preste tot anul şi la praznice domneşti şi la sfinți mari aleşi* cu *porunca şi cheltuiala prealuminatului şi şi creştin Matei Basaraba domn şi biruitoriul a toată Țara Rumânească şi cu nevoința sfințitului chir Theofil, mitropolitul a toată Țara Rumânească. Tipăritu-s-au întru dumnezeiasca lavră ce se chiamă monastirea Deal, care iaste hramul Sfântul Nicolae, vă leat 7153* ѡт ро. х҃во *1644* м҃сцъ сеп. к҃ дн҃ии s-a făcut din nou „împreună cu blagoslovenie şi cu nevoința preasfințitului mitropolit chir

---

[31] Mai puțin probabilă interpretarea lui Dan Horia MAZILU, care considera că doar predoslovia era redactată în anul 7147 (Dan Horia MAZILU, *Udrişte Năsturel*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1970, p. 48).

[32] Vezi studiul lui Dan ZAMFIRESCU, „Izvorul Evangheliei învățătoare de la Govora", în „Flacăra", 2005, nr. 41 (14-20 octombrie).

[33] Dificultate în plus pentru Ioan BIANU şi Nerva HODOŞ, care, în primul volum al *Bibliografiei Româneşti Vechi*, au descris inițial un exemplar incomplet, cei doi revenind ulterior asupra completării descrierii.

[34] B.R.V. constată doar de la pagina 395.

[35] Primul cuvânt fiind, de fapt, ҭнѵъсътѹгß.

Theofil și iubitorii de Hristos episcop chir Ignatie ръвнецки și Stefan, episcop бозовски,, episcop bozovski, cu tot svatul preacinstiților boiari mare și mici[36], de la Dumnezeu și izbăvitoriul nostru Isus Hristos care ni se [sic!] îndurat dentru mila lui, de ne-au dăruit dar ca acesta, carte pre limba rumânească"

Predoslovia, diferită de cea din 1642, începe cu o trimitere la Ioan Gură de Aur (alta decât multele referințe și trimiteri la opera sa pe care le întâlnim în *Cazania de la Govora*) pentru ca să se încheie, ca și în textul din 1642 cu o însemnare (de fapt colofon) în slavonă al tipografilor: „Și s-a început a se tipări această carte, numită Evanghelie învățătoare la mănăstirea Govora și s-a sfârșit la mănăstirea Dealu cu hramul sfântului ierarh Nicolae, egumen fiind Varlaam Arapul [арапє]". Este uitat numele ieromonahului Silvestru și al tipografului Preda, care apar în *Cazania de la Govora*, în schimb, la sfârșitul cuprinsului, sunt însă menționați tipografii de la mănăstirea Dealu, „Ioan Cunotovici, tipograf rus, cu ucenicii Proca Stancovici croitor din Râmnic de la Ocnele Mari, Tudor Dumitrovici sârb din Râmnic de la Olt, Lupin Dumitrovici Popești (?) din Luncavăț".

Schimbarea proiectului a adus și la schimbarea parțială a celor care își asumau responsabilitatea textului.

Care au fost rațiunile pentru care s-a renunțat la tipărirea întregii *Evanghelii învățătoare* a lui Chiril Trancvillion-Stavrovețchi le putem doar deduce.

În primul rând explicația trebuie să pornească de la „dispariția" la 1644 a ieromonahului Silvestru. Stareț al mănăstirii Govora în 1641, când, la sfârșitul Psaltirii slavonești cu ceaslov tipărită (*Psaltirea*) în 1639 de ieromonahul Ștefan din Ohrida, iar *Ceaslovul* în 1641 de ieromonahul Silvestru, la sfârșitul *Sinaxarului* se află următorul text în slavonă: „Acest dumnezeiesc sinaxar am început să le scriu din luna iulie și le-am dus până la sfârșit, eu, nedestoinicul Silvestru Taha, ieromonah, egumenul lavrei chinovitice Govora în anul 7149[=1641][37]. După *Evanghelia învățătoare de la Govora*, el nu mai apare în nici una dintre tipăritruile care s-au făcut aici, nici în documentele epocii. Într-o scrisoare trimisă din Alba Iulia de superintendentul (episcopul) calvin Ștefan Geleji Kátona, le face cunoscut protopopilor români că „ne silim să traducem Noul Testament din limba greacă, cum l-au scris evangheliștii în limba română și să-l tipărim pentru întremarea sufletească a numeoaselor sărmanelor comune românești"[38], anunțând că a găsit omul indicat pentru această lucrare, care cunoaște greacă și înțelege latina, Eugen Pavel conchizând, pe bună dreptate că „îl avea, desigur, în vedere pe ieromonahul Silvestru".[39]

Explicit, numele fostului stareț de la Govora, apare în 1648 în *Predoslovia către cetitori* a *Noului Testament de la Bălgrad*: „Acest testament au început a-l izvodi, găsit-am multă lipsă și greșeale în scriptura lui pentru neînțelesul limbiei izvodi ieromonahul Selivestru din porunca măriei sale și el s-au ustenit cât au putut și curând îi s-au întâmplat moarte, iară noi, socotind și luând aminte și cărții grecești. Pentru aceaea noi am început dintâiu a-l posledui și unde n-au fost bine, am isprăvit și am împlut și am tocmit din cât am putut"[40]. Identificarea lui Silvestru care a tradus *Noul Testament* cu cel care a tradus *Evanghelia învățătoare* și a editat *Sinaxarul*

---

[36] De remarcat că lipsește numele lui Udriște Năsturel, menționat cu majuscule în *Cazania de la Govora*.

[37] BIANU-HODOȘ, *Bibliografia românească veche*, vol. I, p. 535.

[38] Szilági SÁNDOR, *A két Rákoczy fejedelem családi levelese*, Budapest, 1875, p. 239; Thalliczky LAJOS, *I Apafi Mihásyy es az oláh Biblia*, în „Törtelnelmi Tár", 1878, vol. I, p. 204; Eugen PAVEL, *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, Ed. Clusium, 2001, p. 43.

[39] *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702), ed. cit.*, p. 43.

[40] *Noul Testament*, Bălgrad, 1648, f. [V^r].

la *Psaltirea-ceaslov slavon* de la 1639-1641 a fost contestată de I. G. Sbierea[41] pe motivul că intensa propagandă calvină și publicarea în 1642 a *Catehismului calvinesc* ar fi fost potrivnice prezenței acestuia aici, citind cu atenție multele atacuri antireformate pe care le conține *Cazania de la Govora*, dimpotrivă, credem că trimiterea sa la Alba Iulia de către sau prin intermediul Matei Basarab devine un act coerent cu întreaga atitudine de întărire a ortodoxiei pe care o descifrăm în întreaga domnie a acestuia. Care este contribuția lui Silvestru la tălmăcirea textului publicat în 1648 a *Noului Testament* este încă de cercetat, traducerea sa fiind considerată de unii cercetători ca fiind nefinalizată, de alții ca perfectibilă.

Dacă interpretarea noastră este corectă[42], prezența numelui lui Silvestru în *Cazania de la Dealu*, dacă el era încă în viață, era inoportună în fruntea unei cărți care își păstrase de la Trancvillion-Stavrovețchi în partea deja editată la Govora și primise din partea reluată după *Cartea românească de învățătură* a mitropolitului Varlaam o profundă atitudine antireformată. Iar dacă deja murise – în 1648 în *Predoslovia* la *Noul Testament* reiese că era mort de mai multă vreme –, nemaifiind o autoritate și o persoană activă, memoria sa a fost uitată.

Între începutul tiparului *Cazaniei de la Govora* (1 septembrie 1639 – 31 august 1640) și anul 1644 se petrecuseră câteva evenimente, care, fiecare dintre ele, ar putea oferi o explicație modificării proiectului tipăririi traducerii ieromonahului Silvestru.

Cu siguranță că elementul care explică cel mai bine întreruperea tipăririi *Cazaniei de la Govora* este Sinodul panortodox de la Iași: acesta a adus o delimitare mult mai fermă de Reformă decât amplele referințe ale lui Trancvillion-Stavorvețchi la tradiția patristică și la cele șapte sinoade ecumenice. Adoptarea, cu unele modificări, a *Pravoslavnicei mărturisiri* a lui Petru Movilă, a dus la o delimitare teologică tranșantă de dogmele Reformei, făcută, în parte, sub modelul Contrareformei catolice, astfel încât polemicile punctuale ale lui Chiril Trancvillion-Stavrovețchi deveneau inutile și păreau prolixe.

Un alt fapt a fost tipărirea la Iași a *Cărții românești de învățătură*, mult mai simplă decât textul lui Chiril Trancvillion-Stavrovețchi, și care răspundea mult mai bine nevoilor imediate, dar și orizontului cultural de așteptare al cititorilor. Doar astfel ne putem explica de ce *Evanghelia învățătoare* de la Dealu, tipărită în 1644, folosește până la pagina 403, respectiv până la sfârșitul pericopei din duminеca a doua după Paști materialul deja imprimat al traducerii ieromonahului Silvestru din Chiril Trancvillion-Stavrovețchi, iar restul reia cu modificări de limbă (se constată o muntenizare a fonetismului dar și a lexicului) textul *Cazaniei lui Varlaam*, conținutul volumului corespunzând, de data aceasta, într-adevăr titlului cărții, întrucât cuprinde toate cazaniile duminicale, cazaniile la marile sărbători ale anului dar și la ale unor sfinți mai importanți[43].

Nu în ultimul rând în decizia întreruperii tipăririi tălmăcirii ieromonahului Silvestru, un rol important l-a avut călătoria din 1642 în Țara Românească a mitropolitului Varlaam al Moldovei, care, mai mult ca sigur, va fi adus cu el un exemplar al Cărții românești de învățătură, dacă nu unul complet tipărit, cel puțin unul incomplet sau o copie manuscrisă[44]. Mai scurte și mai clare, predicile mitropolitului moldovean s-au impus în fața *Evangheliei învățătoare* a lui

[41] *Mișcări culturale și literatura la românii din stânga Dunării în răstimpul de la 1504-1774*, Cernăuți, 1907, pp. 134-135.
[42] Aceeași opinie o împărtășește Eugen PAVEL, *op. cit.*, p. 43.
[43] Considerăm că o comparare detaliată a *Evangheliei învățătoare* de la Dealu și a *Cărții românești de învățătură*, fapt care nu intră în scopul cercetării actuale, va aduce multe elemente necunoscute până acum cercetătorilor.
[44] Se știe că și imprimarea *Cărții românești de învățătură* a durat mai mulți ani, 1643 fiind, de fapt, anul *ante quem* al întregii tipărituri.

Chiril Trancvillion, cu cazanii mult mai ample și complexe. Este semnificativ, din acest punct de vedere și faptul că Varlaam a imprimat în Țara Românească *Răspunsul împotriva catehismului calvinesc*, când el avea la dispozițție tiparnița de la Trei Ierarhi.

Nu putem ignora nici un fapt de sociologie a literaturii: redactată, după cum vom vedea, din perspectiva unei bogate lecturi patristice (în mod repetat citate) și a modelului (necitat) al retoricii omileticii baroce a Contrareformei catolice, *Evanghelia învățătoare* ridica dificultăți de receptare prin bogăția mijloacelor artistice și prin limbajul metaforic greu de urmărit chiar și pentru cititori avizați. Orizontul de așteptare cultural din Țara Românească era mult mai bine pregătit să preia cazaniile mult mai simple și clare ale mitropolitului moldovean.

Dimensiunile mai mici ale cazaniilor lui Varlaam trebuie să îl fi impresionat și pe voievodul muntean, Matei Basarab, care va fi considerat mai economică soluția întreruperii tirajului *Evangheliei învățătoare de la Govora*, folosirea paginilor deja imprimate și completarea acestora cu o prelucrare munteană a *Cărții românești de învățătură*[45] într-o nouă tipăritură, care a fost realizată la Dealu în 1644, în locul tipăririi a încă două sau trei volume identice cu cel apărut în 1642. Și în această decizie un rol important îl va fi jucat binecunoscuta cumpătare financiară a domnitorului, cel care a susținut material atât tiparul de la Govora cât și cel de la Dealu.

*

[45] Prin sondajele pe care le-am făcut comparând partea a doua a *Evangheliei învățătoare* de la Dealu și *Cartea românească de învățătură*, am constatat în primul rând o „muntenizare" a textului, cu respectarea, însă, în general, a rostirii mitropolitului moldovean.

Oameni, cărţi şi aşezăminte sub vălul uitării

Profesor univ. dr. Ştefan S. GOROVEI
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi
stefangorovei@yahoo.fr

Résumé

Un manuscrit contenant les *Actes des Apôtres* et six autres, contenant les *Ménées* pour les mois de septembre-avril, ont été achetés entre 1616 et 1619 par un même personnage, le hiéromoine Simon, pour être donner en présent au petit monastère *La Poeni* (= Aux Clairières !) qui se trouvait au pied de la montagne de Ceahlău, fondé vers la fin du XVIe siècle par le prince de Moldavie, Jérémie Moghila, et dont il était l'abbé. Copiés sur papier au commencement du XVIIe siècle, ces manuscrits sont conservés actuellement dans des grandes bibliothèques russes de Moscou (collections Egorov et Uvarov) et St. Petersbourg (collection Pogodin). En Roumanie, le manuscrit contenant les *Actes des Apôtres* a été signalé par l'historien Damaschin Mioc (1973), mais l'historiographie roumaine n'a pas intégré, jusqu'à présent, les informations offertes par les *Ménées*, dont les descriptions et les notes dédicatoires ont été publiées par M. N. Tihomirov (1969) et Klimentina Ivanova (1981).
L'auteur se propose de mettre en valeur les notes écrites sur les pages de ces manuscrits et en première ligne les notes dédicatoires dues au hiéromoine Simon, dont les informations touchent de près l'histoire de la culture et de la vie monacale de la Moldavie des princes Moghila et de leurs successeurs. Tandis que l'histoire du monastère *La Poeni*, sous le vocable de l'Acathiste de la Mère de Dieu (vocable rarissime, sinon inusité, voire unique), est à peine connue, la personnalité du hiéromoine Simon est tout à fait inconnue. Les notes dédicatoires qu'il a écrites en slavon sur les pages des livres offrent les premières informations sur ce personnage – moine lettré et peut-être même professeur (il se dit úciteli), provenant d'une famille aisé (vu les prix qu'il a du payer pour les livres) – et suggèrent l'existence d'une petite communauté monacale non seulement instruite, mais aussi préoccupée de l'instruction des autres. Parmi les autres notes, une, en roumain, raconte des événements de 1742 (quand le prince Constantin Maurocordato a soumis pour la deuxième fois le monastère de Hangu au Patriarcat d'Alexandrie) et de 1748 (une éclipse et une invasion des sauterelles).

Mots-clés : l'hiéromoine Simon, livres, le monastère *La Poeni*, notes écrites sur les pages des manuscrits, éclipse, invasion des sauterelles.

În 1973, Damaschin Mioc a publicat însemnarea de danie a unui *Apostol* aflat la Moscova (în fosta colecţie Egorov)[1], împodobit cu „frontispicii diferite, din care unele foarte frumoase, cu motive româneşti[2], lucrate în patru culori: negru, portocaliu, verde şi violet" şi cu „iniţiale împletite". Cartea a fost cumpărată de ieromonahul Simon şi dăruită, în 7126 (1617–1618), unui aşezământ monahal care – după lectura editorului – „se numeşte *în Poeni, de pe Bahlui*", având hramul Cinstitul Acatist al Maicii Domnului, al cărui *nastavnic şi învăţător* se numea tot Simon.

---

[1]Acest studiu include şi rezultate ale cercetărilor în cadrul Grantului CNCSIS-UEFISCSU, PNII-IDEI, nr.75/2008. Damaschin MIOC, *Materiale româneşti din arhive străine*, în *SMIM*, VI, 1973, p. 343. Retipărită în I. CAPROŞU şi E. CHIABURU, *Însemnări de pe manuscrise şi cărţi vechi din Ţara Moldovei. Un **corpus** editat de ~*, vol. I, Iaşi, Ed. Demiurg, 2008, pp. 166–167.
[2] Caracterizarea acestor ornamente ca având „motive româneşti" mi se pare arbitrară.

Iată această însemnare de danie din josul filelor 2r–9v, așa cum a copiat-o și a transcris-o regretatul istoric și slavist bucureștean[3]:

Изволенїем ѡтца и поспѣшенїем … <rupt> поклонил свѣтѣи и живоначелнѣи Тронце … <rupt> їеромонах Симон кѹпил сеи Прак<сїѹ … rupt> именѹет сѧ ѹ Поени, ѡт по Бахлѹѫ, идеже ест храм <rupt> чьстнїи акаѳист прѣсвѣтїѫ владичице наше Б<огородице … rupt> памѧт и въ молбѫ. И дадѡх за сеи Праѯеѹ аї талери, в лѣто ҂зр҃ кѕ, при дьни благочестивом и Х<ристолюбивом Їѡ Ра>дѹл воевода, ѡбладател земле Молдавское и при настав … <rupt> и ѹчител свѣтого мѣста смѣренїе поп Симон … <rupt> ѹсьрдїе и равностїе его быст къ семѹ и сего радї никто … <rupt> дїаволскым ли инок или мирскїи или бѫди … <rupt> ѡт сероднник наших да не дръзате сїѫ свѣтѫѧ книг … <rupt> его мѣста под клѣтвоѧ свѣтых апостолых и богоносных отцъ ти҃ї, иже в Некеи. И тъи чловѣкъ иже покѹсит ѡдатли или прѣдати еѧ ѡт сего свѣтого монастир, да бѫдет анаѳема … <rupt> емѹ съпърници и свѣти на божїа мрътво, въ второе пришествїе сына еѫ и Бога нашего, емѹ же слава въ вѣкы вѣкѡм.

Și traducerea[4]:

„Cu voia Tatălui și cu ajutorul …(rupt) a închinat sfintei și de viață începătoarei troițe … ieromonahul Simon a cumpărat acest Praxiu … care se numește în Poeni, de pe Bahlui, unde este hramul … cinstitul acatist al preasfintei stăpânei noastre, de Dumnezeu născătoare … întru pomenire și rugă. Și a dat pentru acest Praxeu 11 taleri, în anul 7126 (1617–1618), în zilele binecinstitorului și de Hristos iubitorului Io Radul voievod, stăpânitor al Țării Moldovei și în vremea nastavnicului … și învățătorului sfântului loc, smeritul popa Simon … osârdia și râvna lui a fost către aceasta și de aceea nimeni … diavolesc, nici călugăr, nici mirean sau fie … dintre rudele noastre, să nu îndrăznească ca această carte … loc, sub blestemul sfinților apostoli și de Dumnezeu purtători 318 părinți, cei de la Niceea. Și acel om, care va îndrăzni să o dea și să o înstrăineze de la această sfântă mănăstire, să fie anatema … lui pârâș și sfinții lui Dumnezeu la moarte, la a doua venire a fiului ei și Dumnezeul nostru. Slavă lui în vecii vecilor".

---

[3] Am păstrat întru totul forma din revistă, îndreptând numai numele Niceei, unde o greșeală de culegere dăduse **Некеи**. Nu pot ști dacă înlăturarea majusculelor de la atributele sfinților s-a datorat autorului ori redacției.

[4] Damaschin MIOC, *op. cit.*, pp. 343–344.

Un schit numit *Poeni* aflat *pe Bahlui* nu era cunoscut[5], iar „nastavnicul şi învăţătorul" său, popa Simon, nici atâta. Numai cât, descoperitorul *Apostolului* şi editorul însemnării de danie nu observase că, puţini ani mai înainte, fusese semnalat[6] un *Minei* pentru lunile ianuarie şi februarie, aflat tot la Moscova, dar în fosta colecţie Uvarov, dăruit tot de un ieromonah Simon, tot în zilele lui Radu vodă Mihnea[7], tot unui schit cu hramul Acatistul Maicii Domnului, numit tot *Poeni*, dar localizat *sub Ceahlău*!

Textele acestor două însemnări arată că avem de-a face cu acelaşi personaj, ieromonahul Simon, care era stareţul unui schit *La Poeni*, cu hramul Acatistul Maicii Domnului. Era, însă, acest schit pe Bahlui (**по Бахлѹж**), cum a citit Damaschin Mioc, sau sub Ceahlău (**под Чахльѹ**), cum a citit M. N. Tihomirov ?!

În 1981, slavista bulgară Klimentina Ivanova a descris alte cinci volume de *Mineie*, scrise tot pe hârtie şi aflate tot în Rusia, dar la St. Petersburg, în fosta colecţie Pogodin, toate destinate aceluiaşi aşezământ numit *La Poieni sub Ceahlău*[8]. Ajunse în colecţia Pogodin prin cumpărare din colecţia Aktov (1844), aceste cinci manuscrise conţin *Mineiele* pentru şase luni (septembrie, octombrie, noiembrie, decembrie şi martie cu aprilie); însemnările dedicatorii conţin informaţii identice: cărţile au fost cumpărate de ieromonahul Simon şi dăruite aceluiaşi locaş. Alăturând aceste informaţii, rezultă foarte limpede că în însemnarea *Apostolului* s-a citit rău localizarea *Poeni de pe Bahlui*, când, în realitate, avem de-a face cu schitul Poenile de sub Muntele Ceahlău.

Iată, mai întâi, o scurtă descriere a manuscriselor din colecţia Pogodin.

Mineiul pentru luna septembrie[9] are însemnarea dedicatorie trunchiată (îi lipseşte începutul, pierdut odată cu prima filă); din textul rămas, se vede că a fost cumpărat cu 15 taleri în anul 7124, în zilele lui Radu voievod şi dăruit schitului **ѹ Поени**[10] **под Чьхльѹ**, unde era conducător şi învăţător popa Simon, spre pomenirea şi ruga donatorului, a părinţilor, a soţiei şi a copiilor săi[11]. Absenţa începutului, precum şi menţionarea soţiei şi a copiilor, pare să pună un semn de întrebare cu privire la donator; totuşi, cum se va vedea, el este acelaşi ieromonah Simon[12]. Manuscrisul nu pare a avea alte însemnări.

---

[5] Cf. Nicolae STOICESCU, *Repertoriul bibliografic al localităţilor şi monumentelor medievale din Moldova*, Bucureşti, f. ed. (publicaţie a Direcţiei Patrimoniului Cultural Naţional), 1974, p. 654.

[6] M. N. TIHOMIROV, *Историческе связи России со славянскими странами и Византией*, Moscova, Ed. „Наука", 1969, pp. 310–311. Acest volum a fost recenzat (în acelaşi *SMIM*, VI, 1973, pp. 438–444) de L. Demény, care a transcris mai multe însemnări de pe manuscrise; în cazul acestui *Minei*, a făcut doar o menţiune (p. 442) despre însemnarea „din care rezultă că el a fost cumpărat de către ieromonahul Simeon" (sic), dar a preluat integral notele scriitorilor, diaconul Vasile şi popa Manoil, despre care va fi vorba mai departe, în text. Ca urmare, însemnarea de danie lipseşte din I. CAPROŞU şi E. CHIABURU, *op. cit.* şi din *Addenda et corrigenda* din vol. IV, Iaşi, 2009.

[7] Editorul a citit văleatul **7121** (1612–1613), ceea ce este o greşeală, întrucât însemnarea arată, mai departe, că atunci domnea Radu vodă Mihnea; v. discuţia mai departe, în text.

[8] Klimentina IVANOVA, *Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин*, Sofia, Ed. Academiei Bulgare de Ştiinţe, 1981, pp. 131–152, nr. 28–32; Radu Constantinescu, *Manuscrise de origine românească din colecţii străine. Repertoriu*, Bucureşti, f. ed. (publicaţie a Arhivelor Statului), 1986, pp. 89–90, nr. 439, 440, 443 şi 446 (după Klimentina IVANOVA; omite *Mineiul* pe noiembrie, Klimentina IVANOVA, nr. 30). Pentru *Apostol* – *ibidem*, p. 99, nr. 502 (după Damaschin MIOC), iar pentru *Mineiul* pe ianuarie şi februarie – *ibidem*, p. 143, nr. 741 (după M. N. TIHOMIROV).

[9] Klimentina IVANOVA, *op. cit.*, pp. 131–135, nr. 28 (Pogodin 493).

[10] În toate cazurile, Klimentina IVANOVA transcrie, ca şi M. N. Tihomirov, **Ѹпоени**.

[11] Klimentina IVANOVA, *op. cit.*, pp. 134–135.

[12] Soţia şi copiii sunt menţionaţi şi în însemnarea dedicatorie a *Mineiului* pe ianuarie şi februarie (M. N. TIHOMIROV, *op. cit.*, p. 311.

Mineiul pentru luna octombrie[13] a fost cumpărat de ieromonahul Simon tot cu 15 taleri și dăruit în anul 7127, în zilele lui Gașpar voievod[14]. Are și o altă însemnare, tot în limba slavă, asupra căreia voi reveni.

Mineiul pentru luna noiembrie[15] a fost cumpărat cu același preț tot de ieromonahul Simon, care, de data aceasta, își dezvăluie identitatea cu conducătorul schitului (**настоАтелн**); a fost dăruit în anul 7124, în zilele lui Radu voievod[16]. Mai are o însemnare, în limba română, asupra căreia de asemenea voi reveni.

Mineiul pentru luna decembrie[17] a fost dăruit în zilele aceluiași Radu voievod, dar văleatul a fost greșit scris sau citit 7120; donatorul este același, iar dania se face și pentru părinți, soție și copii[18]; prețul cu care a cumpărat cartea a fost omis. Însemnări fără importanță dau numele unor călugări din Mănăstirea Hangu, al cărei nume este menționat de cinci ori[19].

Mineiul pentru lunile martie și aprilie[20] are o însemnare dedicatorie care dă amănuntele deja cunoscute, cu deosebirea că a fost cumpărat cu 30 de taleri în anul 7124[21].

Așadar, din seria de 12 *Mineie* ale schitului de sub Ceahlău, astăzi ne sunt cunoscute opt, dintre care șase se află în colecția Pogodin (de la septembrie până la decembrie și martie+aprilie), iar două în colecția Uvarov (ianuarie+februarie); lipsesc (deocamdată poate) cele pentru lunile de vară (mai, iunie, iulie și august). Ne apropiem de cazul ideal, descris cândva de Emil Turdeanu, care a avut șansa să identifice o serie completă de 12 *Mineie* foste ale Mănăstirii Bisericani, scrise în 1526–1527 de câțiva copiști[22], ca și în cazul Putnei și Dobrovățului. Autorul vorbea de *echipa de scribi, ecleziastici și laici*, care producea cărțile necesare noului așezământ[23]; acesta a putut fi și cazul *Mineielor* cumpărate de popa Simon.

Întrucât însemnările de danie ale celor șase volume de *Mineie* nu au fost cuprinse în marele *corpus*, recent apărut, al izvoarelor de acest gen, gândesc că nu va fi inutilă introducerea lor în circuitul științific românesc prin preluarea textelor din edițiile menționate[24], cu nădejdea că va fi posibilă, cândva, și transcrierea după originale sau cel puțin după imagini fotografice bune.

Punerea laolaltă a însemnărilor înlesnește atât încercarea de a le traduce, completând-o totodată și pe aceea a *Apostolului*, cât și formularea câtorva observații generale.

---

[13] Klimentina IVANOVA, *op. cit.*, pp. 135–138, nr. 29 (Pogodin 500).
[14] *Ibidem*, p. 138.
[15] *Ibidem*, pp. 138–141, nr. 30 (Pogodin 506).
[16] *Ibidem*, pp. 140–141.
[17] *Ibidem*, pp. 141–147, nr. 31 (Pogodin 517).
[18] *Ibidem*, p. 146.
[19] *Ibidem*, pp. 146–147: ieromonahul Serafim ot Hangu, ierodiaconul Serapion ot Hangu, Simion diac ot Hangu.
[20] *Ibidem*, pp. 147–152, nr. 32 (Pogodin 530).
[21] *Ibidem*, p. 152.
[22] Émile TURDEANU, *Le Sbornik dit «de Bisericani». Fausse identité d'un manuscrit remarquable*, în *RES*, 44, 1965, pp. 34–35; retipărit în IDEM, *Études de littérature roumaine et d'écrits slaves et grecs des Principautés Roumaines*, Leiden, Brill, 1985, pp. 214–215.
[23] *Ibidem*, p. 35 (215).
[24] În ediția d-nei Klimentina IVANOVA, însemnările sunt transcrise „fotografic", cu reproducerea întocmai a literelor suprascrise și fără completarea cu literele care lipsesc, marcându-se cu semne de exclamare multele abateri de la corectitudinea scrisului slavonesc; am adus în rând toate literele suprascrise și am adăugat în paranteze rotunde literele omise de scriptor. În ediția lui M. N. TIHOMIROV, însemnările slave au fost tipărite cu litere rusești; am încercat să refac în alfabet slavon însemnarea care mă interesează observând concordanța literelor, dar orientându-mă și după grafia însemnărilor publicate de d-na Ivanova. În toate cazurile, am desfăcut numele **Оүпоенн**, dându-i forma firească, **Оү Поенн**.

Mineiul pentru septembrie (Ivanova, nr.28; Pogodin 493)
F. 1r.–4v. Începutul lipsește

... с(вѧ)тїи скит иж(е) именует сѧ Оу Поени под Чьхльꙋ, идеж(е) ес(т) храм Ч(е)стныи Ꙗкаѳист пр(ѣ)с(вѧ)тыѧ вл(а)д(ы)ч(и)цѫ нашѫ б(огороди)цѫ, ꙗко быти ми въ памѧт и в мѡлбѫ и рѡдїтелем моим и подрꙋжїи и чѧдом моим и дадѡх за сьи минеи ⷺі тал(ери) в л(ѣ)тѡ ҂зрк҃д при д(ь)ни бл(а)гоч(е)ст(и)вом и хр(и)столюбивом г(о)сп(о)д(и)нꙋ Радул воевода ѡбладател Земли Мѡлдавскои и при настоатели и оучители св(ѧ)т(а)го того мѣста, смѣренїи поп Симѡн, наїпаче оусръдїе и раченїе его быст къ семꙋ и сего ради никто наважденїем диаволским, ли инѡк или мирскїи или бѫди кто, или ѡт сърѡдник наших да не дръзает сїѫ с(вѧ)тѫѧ книгѫ ѡтдалити или прѣдати въ ино мѣсто ѡт того вышереч(е)наго с(вѧ)т(а)го мѣста под клѧтвѫ с(вѧ)тых ап(о)с(то)ль и б(о)гонѡсных ѡ(ть)цы ті҃и иже въ Никеи и тьї чл(овѣ)кь иже покꙋсит сѣ ѡтдалити или прѣдати еѫ ѡт сего с(вѧ)т(а)го скита да бѫдет анаѳема маранаѳа и да бѫдет ему съпрьник истиннаа б(о)жїа м(а)т(е)ръ въ второе пришествїе с(ы)на еѧ и б(ог)а нашего, ему ж(е) ес(т) слав(а) в в(ѣ)кы, амин.

... sfântul schit care se numește La Poeni sub Ceahlău, unde este hramul Cinstitului Acatist al Preasfintei Stăpânei noastre, de Dumnezeu Născătoarea, ca să-mi fie întru pomenire și întru rugă și părinților mei și soției și copiilor mei. Și am dat pentru acest *Minei* 15 taleri, în anul 7124, în zilele binecinstitorului și de Hristos iubitorului domn Radul voievod, stăpânitorul Țării Moldovei, și în vremea conducătorului și învățătorului acelui sfânt loc, smeritul popă Simon, a cărui osârdie și dorință a fost mai cu seamă către aceasta. Și de aceea, nimeni, din ațâțare diavolească, sau călugăr sau mirean sau fie cine sau dintre rudele noastre să nu îndrăznească această sfântă carte a o da sau a o vinde în alt loc din acest mai sus numit sfânt loc, sub blestemul Sfinților Apostoli și al celor 318 Părinți de Dumnezeu purtători de la Niceea. Și acel om care ar îndrăzni să o dea sau să o vândă de la acest sfânt schit să fie anathema, maranatha și să-i fie lui pârâș adevărata Maică a lui Dumnezeu la a doua venire a Fiului Ei și a Dumnezeului nostru, a căruia este slava în veci, amin.

Mineiul pentru octombrie (Ivanova, nr.29; Pogodin 500)
F. 1r–5v.

Изволенїем ѡ(т)ца и поспѣшенїем с(ы)на и раченїем пр(ѣ)с(вѧ)т(а)го д(ꙋ)ха, се аз раб х(ристо)вь и поклѡник с(вѧ)тѣи и живѡначѧлнѣи трѡ(и)ци, ермонах Симѡн кꙋпих сьи минею м(ѣ)с(ѧ)ць ѡхтоврїи и въдах ж въ с(вѧ)тѣи скит именует сѧ Оу Поени под Чь(х)льꙋ, идеж(е) ес(т)

храм Ч(є)стныи Ѧкаѳист пр(ѣ)с(вѧ)тыѧ вл(а)д(ы)ч(и)цѫ нашѫ б(огороди)цѫ, ꙗко быти ми въ памѧт и въ мѡлбѫ и дадѡх за съи минею ѐи҃ тал(ери) в л(ѣ)тѡ ҂зр҃кз при д(ь)ни бл(а)гоч(є)ст(и)вомꙋ и хр(и)столюбивомꙋ г(о)сп(о)д(и)нꙋ Гашпар воєводѣ ѡбладател Земли Мѡлдавскои и при настоатели и оучители св(ѧ)т(а)го тог(о) мѣста, смѣренїи поп Симѡн, наїпаче оусръдїє и раченїє єго быст къ семꙋ и сег(о) радї никто наважденїєм диаволским, ли инок или мирскїи или бѫди кто, или ѡт съродник наших да не дръзает сїѫ с(вѧ)тѫѧ книгѫ ѡтдалити или прѣдати въ ино мѣстѣ ѡт тог(о) вышереченаг(о) с(вѧ)т(а)го мѣста под клѧтвоѫ с(вѧ)тых ап(о)с(то)ль и б(о)гоносных ѡ(ть)цы т҃ні иже въ Никеи и тьи чл(овѣ)кь иже покꙋсит сѧ ѡтдалити или прѣдати єѫ ѡт сег(о) с(вѧ)т(а)го скита да бѫдет ємꙋ съпрьник истинна б(о)жїа м(а)т(є)р(ъ)[25] во вьторое пришест(в)їє с(ы)на єѫ и б(ог)а нашег(о), ємꙋ ж(є) єс(т) слав(а) в в(ѣ)ки, амин.

Cu voia Tatălui şi cu ajutorul Fiului şi cu zisa Preasfântului Duh, iată eu, robul lui Hristos şi închinător al Sfintei şi de viaţă începătoarei Treimi, ieromonahul Simon, am cumpărat acest *Minei* luna octombrie şi l-am dat în sfântul schit <care> se numeşte La Poeni sub Ceahlău, unde este hramul Cinstitului Acatist al Preasfintei Stăpânei noastre, de Dumnezeu Născătoarea, ca să-mi fie întru pomenire şi întru rugă. Şi am dat pentru acest *Minei* 15 taleri în anul 7127, în zilele binecinstitorului şi de Hristos iubitorului domn Gaşpar voievod, stăpânitor al Ţării Moldovei şi în vremea conducătorului şi învăţătorului acestui sfânt loc, smeritul popă Simon, a cărui csârdie şi dorinţă a fost mai cu seamă către aceasta. Şi de aceea nimeni, din aţâţare diavolească, sau călugăr sau mirean sau fie cine sau dintre rudele noastre să nu îndrăznească această sfântă carte a o da sau a o vinde în alt loc din acest mai sus numit sfânt loc, sub blestemul Sfinţilor Apostoli şi al celor 318 Părinţi de Dumnezeu purtători de la Niceea. Şi acel om care ar îndrăzni să o dea sau să o vândă de la acest sfânt schit să-i fie lui pârâş adevărata Maică a lui Dumnezeu la a doua venire a Fiului Ei şi a Dumnezeului nostru, a căruia este slava în vecii vecilor.

Mineiul pentru noiembrie (Ivanova, nr. 30; Pogodin, 506)
F.1r–6v

Изволенїєм ѡ(т)ца и поспѣшенїєм с(ы)на и реченїєм[26] пр(ѣ)с(вѧ)т(а)го д(ꙋ)ха, се аз раб х(ристо)вь и поклѡнник с(вѧ)тѣи и живоначѧлнѣи тро(и)ци, ермонах Симѡн настоател ѡт с(вѧ)т(а)го скыта, кꙋпих съи минею м(ѣ)

[25] Scris **мрт.**
[26] Poate în loc de **раченїєм**; v. mai departe, în text.

с(ѫ)ць ноеврна и въдах ж въ с(вѧ)тїи скит иж(є) именѹет сѧ Оу Поени, идеж(є) єс(т) храм Ч(є)стныи Ѧкаѳист пр(ѣ) с(вѧ)тїѧ вл(ады)ч(и)цѫ наше б(огороди)цѫ, ꙗко быти ми въ молбѫ и родїтелем моим и дадѡх за съи минею єи҃ тал(єри) въ л(ѣ)то ҂зрк҃д при д(ь)нии бл(а)гоч(є)ст(и)вомѹ и хр(и)столюбивомѹ г(о)сп(оди)нѹ Радоул во(є)вода ѡбладател Земли Молдавскоє и при настоател и оучители св(ѧ)т(а)го того мѣста, смѣренїє поп Симѡнь, наїпаче оусръдї(є) и раченїє сего бис(т) къ семѹ и сего ради никто наважденїем диаволским, или инок или мирскыи или бѫди кто, или ѡт сътродник наших да нє дръзает сїѫ с(вѧ) тжѧ книгѫ ѡтдалити или прѣдати въ мѣсто ино ѡт того вышереченаго с(вѧ)т(а)го мѣста под клѣтвоѫ с(вѧ)тих апос(то)ль и б(о)гоносних ѡ(ть)цы т҃ııı иже въ Некеї и ты чл(овѣ)кь и(же) покоусит сѣ ѡтдалити или прѣдати єѫ ѡт нег(о) с(вѧ)т(а)го скыта да бѫдет анаѳєма, маранаѳа и да бѫдет емѹ съпрътник истиннаа б(о)жїа м(а)ти въ второє пришествыє с(ы)на єѫ и б(ог)а нашего, ємѹ ж(є) єс(т) слав(а) в в(ѣ)кы, амин.

Cu voia Tatălui şi cu ajutorul Fiului şi cu zisa[27] Preasfântului Duh, iată eu, robul lui Hristos şi închinător al Sfintei şi de viaţă începătoarei Treimi, ieromonahul Simon, conducătorul sfântului schit, am cumpărat acest *Minei* luna noiembrie şi l-am dat la sfântul schit care se numeşte La Poeni, unde este hramul Cinstitului Acatist al Preasfintei Stăpânei noastre, de Dumnezeu Născătoarea, ca să-mi fie întru rugă mie şi părinţilor mei. Şi am dat pentru acest *Minei* 15 taleri, în anul 7124, în zilele binecinstitorului şi de Hristos iubitorului domn Radul voievod, stăpânitor al Ţării Moldovei şi în vremea conducătorului şi învăţătorului acestui sfânt loc, smeritul popă Simon, a cărui osârdie şi dorinţă a fost mai cu seamă către aceasta. Şi de aceea nimeni, din aţâţare diavolească, sau călugăr sau mirean sau fie cine sau dintre rudele noastre să nu îndrăznească această sfântă carte a o da sau a o vinde în alt loc din acest mai sus numit sfânt loc, sub blestemul Sfinţilor Apostoli şi al celor 318 Părinţi de Dumnezeu purtători de la Niceea. Şi acel om care ar îndrăzni să o dea sau să o vândă de la acest sfânt schit să fie anathema, maranatha şi să-i fie lui pârâş adevărata Maică a lui Dumnezeu la a doua venire a Fiului Ei şi a Dumnezeului nostru, a căruia este slava în vecii vecilor.

Mineiul pentru decembrie (Ivanova, nr. 31; Pogodin, 517)
F.1r–8r

Изволенїем ѡ(т)ца и поспѣшенїем с(ы)на и раченїем пр(ѣ)с(вѧ)т(а)го д(ѹ)ха, се аз раб х(ристо)вь и поклонник с(вѧ) тѣи и живонѣчѧлнѣи трѡ(и)ци, кѹпих семѹ книг єрмонах

[27] În celelalte însemnări, aici figurează cuvântul **раченїем** , care înseamnă „cu dorinţa"; v. mai departe, în text.

Симон и вьдах ж вь с(вѧ)тїи скит иже именѹет сѣ Оѵ Поени под Чахльѹ, идеж(е) ес(т) храм Ч(е)стныи Ꙗкаѳес(т) пр(ѣ)с(вѧ)тыѫ вл(а)д(ы)ч(и)цѫ нашѫ б(огороди)цѫ, ꙗко быти ми въ памѣтъ и въ молбь и родїтелим моим и подрѹжїѧ и чѣдом моим и дадох за сеи мїнею въ л(ѣ)тѡ ,зрк прї д(ь)ни бл(а)гочьстївомѹ и хр(и)столюбївомѹ г(ос)п(о)д(и)нѹ нашим Радѹл воеводи ѡбладател Земли Молдавски и прї настоатели и ѹчитилї св(ѧ)т(а)го томѹ мѣста, смѣренїе пѡп Симѡн, наи паче оѵсрьдїи и раченїе быс(т) кь семѹ и сего радї никто наважденїем дїаволским, ли инок или мирскии или бьди ктѡ, или ѡт сьродник наших да не дрьзает сїѫ с(вѧ)тѫѧ книгѫ ѡтдалїти или прѣдати вь инѡ мѣсто ѡт того вышереченаго с(вѧ)т(а)го мѣста под клѣтвоѧ с(вѧ)тих ап(о)с(то)ль и б(о)гоносных ѡ(ть)ць т҃и иже вь Некии и тьи чл(овѣ)кь иже покѹсит сѣ ѡтдалїти или придати еѫ ѡт сег(о) с(вѧ)т(а)гѹ скита да бьдет анаѳема, мараѳана[28] и да бьдет емѹ сьпрьникь истина б(о)жїа м(а)т(е)рь вь второе прїшествїї с(ы)на еѧ и б(о)га нашигѹ, емо ж(е) ес(т) слав(а) в в(ѣ)кі, аминь.

Cu voia Tatălui și cu ajutorul Fiului și cu dorința Preasfântului Duh, iată eu, robul lui Hristos și închinător al Sfintei și de viață începătoarei Treimi, și-a cumpărat această carte ieromonahul Simon și am dat-o la sfântul schit care se numește La Poeni, unde este hramul Cinstitului Acatist al Preasfintei Stăpânei noastre, de Dumnezeu Născătoarea, ca să-mi fie întru pomenire și întru rugă, și părinților mei și soției și copiilor mei. Și am dat pentru acest *Minei* în anul 7120, în zilele binecinstitorului și de Hristos iubitorului domnului nostru Radul voievod, stăpânitor al Țării Moldovei și în vremea conducătorului și învățătorului acestui sfânt loc, smeritul popă Simon, a cărui osârdie și dorință a fost mai cu seamă către aceasta. Și de aceea nimeni, din ațâțare diavolească, sau călugăr sau mirean sau fie cine sau dintre rudele noastre să nu îndrăznească această sfântă carte a o da sau a o vinde în alt loc din acest mai sus numit sfânt loc, sub blestemul Sfinților Apostoli și a celor 318 Părinți de Dumnezeu purtători de la Niceea. Și acel om care ar îndrăzni să o dea sau să o vândă de la acest sfânt schit să fie anathema, maranatha și să-i fie lui pârâș adevărata Maică a lui Dumnezeu la a doua venire a Fiului Ei și a Dumnezeului nostru, a căruia este slava în vecii vecilor.

Mineiul pentru ianuarie și februarie (Tihomirov, p. 310–311; Uvarov 837)
F.2v–8r

Изволенїем ѡтца и поспѣшенїем сына и раченнем пресвѣтого дѹха. Се аз раб Христовъ и поклоникъ свѣтеи

[28] Așa în text; cuvântul este marcat de editoare cu un semn de exclamare, ca și altele, a căror scriere pare să reflecte pronunția moldovenească!

и живоначѣнѣи трωици ерьмонах Симон кѹпих съи минею, генварь и февраль, и въдаст свѣтїи ркии[29], иже именѹетсѣ Оу Поени под чахльѹ, иде же есть храм Честнын акаѳист преподобныѧ владычицѫ нашѫ богородицѫ, ꙗко бити ми въ памѣть и въ молбу, и родителем моим и подрѹжїѧ и чѣдом моим, в лето ҂зр҃ка, при днї благочьстивомѹ и христолюбивомѹ господинѹ Радѹл воеводе обладатель земли Молдавскои, и прї настоѣли[30] и ѹчителї свѣтого того мѣста, наипачи оусръдїи и раченїи его быти къ семѹ. И сего ради никто наважденїем диаволским, ли инок или мирьскїи или бьди кто или ωт съродникъ наших да не дръзнет сиѫ свѣтѫѧ книгѫ ωтдалет или прѣдати въ ино мѣстω от того вышереченаго свѣтого мѣста, под клѣтвоѫ свѣтих апостоль и богоносных ωтецъ т҃иї, иже въ Некеи. И тъи чловекь иже покѹситсѣ ωтдалити или прѣдати еѫ от сего скита да бѹдет анаѳема, маранаѳа и да бѹдет емѹ съ пръник истинаа божїа матеръ въ второе прїшествїе сына еѫ и бога нашиго, емо же есть слава в векы аминь.

Cu voia Tatălui şi cu ajutorul Fiului şi cu dorinţa Preasfântului Duh, iată eu, robul lui Hristos şi închinător al Sfintei şi de viaţă începătoarei Treimi, ieromonahul Simon, am cumpărat acest *Minei* <lunile> ianuarie şi februarie şi l-am dat sfintei biserici care se numeşte La Poeni sub Ceahlău, unde este hramul Cinstitului Acatist al Prea Cuvioasei Stăpânei noastre, de Dumnezeu Născătoarea, ca să-mi fie întru pomenire şi întru rugă, şi părinţilor mei şi soţiei şi copiilor mei, în anul 7121, în zilele binecinstitorului şi de Hristos iubitorului domn Radul voievod, stăpânitor al Ţării Moldovei şi în vremea conducătorului şi învăţătorului acestui sfânt loc, a cărui osârdie şi dorinţă a fost mai cu seamă către aceasta. Şi de aceea nimeni, din aţâţare diavolească, sau călugăr sau mirean sau fie cine sau dintre rudele noastre să nu îndrăznească această sfântă carte a o da sau a o vinde în alt loc din acest mai sus numit sfânt loc, sub blestemul Sfinţilor Apostoli şi al celor 318 Părinţi de Dumnezeu purtători de la Niceea. Şi acel om care ar îndrăzni să o dea sau să o vândă de la acest schit să fie anathema, maranatha şi să-i fie lui pârâş adevărata Maică a lui Dumnezeu la a doua venire a Fiului Ei şi a Dumnezeului nostru, a căruia este slava în vecii vecilor.

Mineiul pentru martie şi aprilie (Ivanova, nr. 32; Pogodin 530)
F.1r–6.v

Изволенїем ω(т)ца и поспѣшенїем с(ы)на и раченїем пр(ѣ)с(вѧ)таго д(ѹ)ха, се аз раб х(ристо)вь и поклоник с(вѧ)тѣи и жевоначѧлнѣи троицѫ, ермонах Симон ωт с(вѧ)т(а)

[29] Aşa în ediţie.
[30] Aşa în ediţie.

го скита, кꙋпих сы минеі м(ѣ)с(ѧ)ць мартїа и априлиа и вѫдах ѫ въ с(вѧ)тїи скит иж(е) именꙋет сѧ Оу Поени, под Чьхльꙋ, идеж(е) ес(т) храм Ч(е)стныи Ꙗкаѳис(т) пр(ѣ)с(вѧ) тїѧ вл(а)д(ы)ч(и)цѫ наше б(огороди)цѫ, ꙗко бити ми въ памѣт и въ молбѫ и дадох за сы минеі ҃л тал(ери) в л(ѣ) то ҂зрк҃д при д(ь)ни бл(а)гоч(е)стивом и хр(ис)толюбивом г(о)сп(оди)нꙋ Радꙋл воевода ѡбладател Земли Молдавскоі и при настоател и оучит(е)ли того мѣста, смѣренїе поп Симѡн, наі паче оусръдїе и раченїе его бис(т) къ сем(ꙋ) и сего раді никто наваждeнїем диаволскым, ли иник или мирскыи или кто, или ѡт ѡтродик наших да не дръзает сіѧ с(вѧ)тѫѧ книгѫ ѡтдалити или прѣдати въ ино мѣсто ѡт того вишеречена с(вѧ)т(а)го мѣста под клѣтвоѫ с(вѧ) тих ап(о)с(то)ль и б(о)гоносных ѡт(ь)цы ҃тиі иже въ Некеі и ты чл(овѣ)кь иже покꙋсит сѣ ѡ(т)далити или прѣдати ѥѫ ѡт сег(о) с(вѧ)т(а)го скита да бѫдет анаѳема, маранаѳа и да бѫдет емꙋ съпръник истына б(о)жіа м(а)ти въ второе пришествые с(ы)на[31] ѥѫ и б(ог)а нашег(о), емꙋ ес(т) слава в в(ѣ)кы, амин.

Cu voia Tatălui și cu ajutorul Fiului <și> cu dorința Preasfântului Duh, iată eu, robul lui Hristos și închinător al Sfintei și de viață începătoarei Treimi, ieromonahul Simon, de la sfântul schit, am cumpărat acest *Minei* lunile martie și aprilie și l-am dat la sfântul schit care se numește La Poeni sub Ceahlău, unde este hramul Cinstitului Acatist al Preasfintei Stăpânei noastre, de Dumnezeu Născătoarea, ca să-mi fie întru pomenire și întru rugă. Și am dat pentru acest *Minei* 30 de taleri în anul 7124, în zilele binecinstitorului și de Hristos iubitorului domn Radul voievod, stăpânitorul Țării Moldovei și în vremea conducătorului și învățătorului acestui loc, smeritul popă Simon, a cărui osârdie și dorință a fost mai cu seamă către aceasta. Și de aceea nimeni, din ațâțare diavolească, sau călugăr sau mirean sau fie cine sau dintre rudele noastre să nu îndrăznească această sfântă carte a o da sau a o vinde în alt loc din acest mai sus numit sfânt loc, sub blestemul Sfinților Apostoli și al celor 318 Părinți de Dumnezeu purtători de la Niceea. Și acel om care ar îndrăzni să o dea sau să o vândă de la acest schit să fie anathema, maranatha și să-i fie lui pârâș adevărata Maică a lui Dumnezeu la a doua venire a Fiului[32] Ei și a Dumnezeului nostru, a căruia este slava în vecii vecilor.

În lipsa imaginilor, care să ne dea probe de scris, nu s-ar putea afirma cu absolută siguranță că aceste însemnări aparțin aceleiași mâini; lucrul pare, însă, neîndoielnic, ținând seama de amănuntele pe care le conțin. Cu această observație, mă întorc la *Apostolul* semnalat în 1973

---

[31] Aici, d-na Klimentina IVANOVA a citit гна (gospodina) în loc de сна (Сына).

[32] V. nota precedentă.

de Damaschin Mioc. A reconstitui versiunea slavă a însemnării sale de danie ar fi o încercare hazardată, de vreme ce scriitorul însuşi ne oferă, pentru unele cuvinte, felurite variante grafice; se poate încerca, însă, o completare (şi, implicit, o îmbunătăţire) a traducerii. Completările (întemeiate pe celelalte însemnări) sunt date în *italice*.

> Cu voia Tatălui şi cu ajutorul *Fiului şi cu dorinţa Preasfântului Duh, iată eu, robul lui Hristos şi închinător al* Sfintei şi de viaţă începătoarei Treimi, ieromonahul Simon, am cumpărat acest Praxiu *şi l-am dat sfântului schit* care se numeşte *La Poeni sub Ceahlău*, unde este hramul Cinstitul Acatist al Preasfintei Stăpânei noastre, de Dumnezeu Născătoarea, *ca să-mi fie* întru pomenire şi rugă. Şi am dat pentru acest Praxeu 11 taleri, în anul 7126, în zilele binecinstitorului şi de Hristos iubitorului Io Radul voievod, stăpânitor al Ţării Moldovei şi în vremea nastavnicului şi învăţătorului sfântului loc, smeritul popa Simon, *a cărui* osârdie şi râvnă a fost *mai cu seamă* către aceasta. Şi de aceea nimeni, *din aţâţare* diavolească, sau călugăr, sau mirean sau fie *cine, sau* dintre rudele noastre să nu îndrăznească această *sfântă* carte *a o da sau a o vinde în alt loc de la acest mai sus numit sfânt* loc, sub blestemul Sfinţilor Apostoli şi al celor 318 Părinţi de Dumnezeu purtători de la Niceea. Şi acel om care ar îndrăzni să o dea *sau* să o *vândă* de la această sfântă mănăstire, să fie anatema, *maranatha, şi să-i fie* lui pârâş *adevărata Maică a lui Dumnezeu*[33], la a doua venire a Fiului Ei şi Dumnezeul nostru, a căruia este slava în vecii vecilor.

Aceste şapte texte – aşa de apropiate, prin amănuntele specifice, dar mai ales prin formularul lor – îndeamnă la câteva observaţii.

Cea dintâi priveşte datările. Cinci dintre cele şase manuscrise de *Mineie* au fost cumpărate în vremea domniei lui Radu vodă Mihnea, dar însemnările au văleaturi diferite: **7124** (*Mineiele* pentru septembrie, noiembrie şi martie+aprilie), **7120** (*Mineiul* pentru decembrie) şi **7121** (*Mineiul* pentru ianuarie+februarie). În chip evident, ultimele două sunt eronate: nici în 7120 (1611–1612), nici în 7121 (1612–1613), Radu Mihnea nu fusese domn al Moldovei. Cele două domnii moldoveneşti ale acestui principe au fost în iulie 1616 – februarie 1619 şi august 1623 – ianuarie 1626. Cea de-a doua domnie se exclude, întrucât pentru anii 1623–1626 văleatul trebuie să conţină litera **л** (30). Înţelegem, deci, că văleatului 7124 din însemnări nu-i poate corespunde decât luna **august 1616** (eventual şi câteva zile de la sfârşitul lunii iulie): de la 1 septembrie 1616, începea văleatul 7125 ! Celelalte două văleaturi sunt erori fie de scriere, fie de citire a slovelor-cifre. Astfel, 7120 – **зрк** – poate să însemne că scriitorul a omis cifra unităţilor, iar **зрка** poate să rezulte din confundarea literei **д** (4) cu litera **а** (1). Ca urmare, sunt înclinat să cred că toate cele cinci *Mineie* au fost cumpărate odată, în august 1616. Tot în prima domnie a lui Radu vodă Mihnea, dar în intervalul septembrie 1617 – august 1618 (7126),

---

[33] Aici, Damaschin MIOC a citit **и свѣти на божїа мрътво**, ceea ce a tradus prin „şi sfinţii lui Dumnezeu la moarte"; în celelalte însemnări, în acest loc se află **истиннаа бжїа мтръ** (*Mineiul* septembrie), **истинна бжїа мрт** (*Mineiul* octombrie), **истиннаа бжїа мти** (*Mineiul* noiembrie), **истина бжїа мтрь** (*Mineiul* decembrie), **истинаа бжıа матеръ** (*Mineiul* ianuarie+februarie) şi **истына бжıа мти** (*Mineiul* martie+aprilie). Este evident că tot aşa trebuie să fie şi în notiţa *Apostolului*. Aceste variaţii în scrierea aceleiaşi formule sunt curioase şi par a indica fie grabă şi neatenţie, fie lipsă de rigoare în transcrierea modelului. V. şi mai departe, în text.

a fost cumpărat *Apostolul*. În fine, *Mineiul* pentru luna octombrie a fost cumpărat în domnia lui Gaşpar vodă Graţiani (februarie 1619 – septembrie 1620); în acest caz, indicarea văleatului 7127 limitează intervalul cumpărării la lunile **februarie–august 1619**: de la 1 septembrie 1619, începea văleatul 7128 ! Ansamblul cărţilor azi cunoscute a fost, deci, achiziţionat şi adus la schit în răstimpul **august 1616 – august 1619.**

Toate aceste manuscrise – care trebuie să arate bine[34], de vreme ce au ajuns, *toate*, în colecţii străine, ceea ce fixează un amănunt tragic din destinul vechiului nostru patrimoniu cultural şi artistic… – au fost cumpărate de acelaşi ieromonah Simon şi dăruite schitului La Poeni, al cărui conducător era el însuşi. Rolul acestui ieromonah, care a adunat cărţile pentru schitul său, nu este doar al unui părinte duhovnicesc, ci şi al cărturarului (poate doar pasiv, dar nu ştim dacă el însuşi nu se va fi îndeletnicit şi cu copiatul cărţilor !). Personalitatea lui rămâne un subiect pentru căutări viitoare: era ştiutor de carte, iar ca mirean, fusese căsătorit, avusese copii şi pare să fi fost un om înstărit, de vreme ce a cheltuit vreo 200 de taleri ca să cumpere cărţile. Un calcul aproximativ arată că *Mineiele* (12, desigur, dar din care nu cunoaştem decât opt) şi *Apostolul* costaseră cam 200 de taleri[35], sumă importantă, care nu era la îndemâna unui om de rând. Pe de altă parte, atâtea cărţi slavoneşti adunate în micul schit de sub Ceahlău indică prezenţa, acolo, a unei obşti în care se aflau încă vreo câţiva ştiutori de carte.

Poate fi chiar şi mai mult decât atât, judecând după chipul în care se prezintă ieromonahul Simon: **наставник и оучител** (la *Apostol*), **настоателн и оучителн** (la *Mineie*), adică nu numai *conducător* al obştii monahale (cel care stă în fruntea ei, *proedros*), dar şi *învăţător*. Într-un caz asemănător, s-a putut formula ipoteza unui aşezământ monahal care îndeplinea şi misiunea de şcoală[36]. Problema ar merita o discuţie specială, care însă nu-şi are locul aici. Dar nu pot să nu apropii calitatea de *învăţător* a popii Simon de alt amănunt, prezent în toate cele şapte însemnări, şi anume „osârdia şi râvna" sau „osârdia şi dorinţa" aceluiaşi întru adunarea cărţilor; ar putea fi un indiciu că avem de-a face, în adevăr, cu o obşte în cadrul căreia formarea unor monahi ştiutori de carte şi iubitori de lectură era o preocupare sau o îndatorire de prim ordin.

În însemnările „smeritului popă Simon" mai este o ciudăţenie; ea priveşte definirea acţiunii Sfântului Duh. În mod obişnuit, în pisaniile şi în însemnările de danie scrise în slavă, formula de început invocă „voia Tatălui, ajutorul Fiului şi săvârşirea (**съвръшеніє**) Sfântului Duh"; în cazul nostru, de la Sfântul Duh se invocă **рачеnіє**, care înseamnă *dorinţă*, dar şi *dragoste*; în traducere, am preferat primul termen (acelaşi folosit pentru a defini şi motivaţia popii Simon întru adunarea cărţilor). Numai în însemnarea *Mineiului* pentru noiembrie figurează cuvântul **реченіє**, pe care, în cazul respectiv, l-am tradus cu „zisa", deşi cred că e o greşeală ori de scriere, ori de lectură. Poate că folosirea acestui cuvânt, **раченіє**, va oferi anumite sugestii specialiştilor în slavistică şi cunoscătorilor vechilor noastre inscripţii şi însemnări slavone.

În fine, o ultimă observaţie priveşte grafia acestor însemnări. Dacă este evident că popa Simon avea cunoştinţe de slavonie, totuşi nu o mare rigoare îi conducea pana la transpunerea

---

[34] Descrierile sumare date de d-na Klimentina IVANOVA menţionează folosirea cernelii roşii, precum şi existenţa unor ornamente geometrice. În secţiunea de ilustraţii, autoarea a dat doar două mostre de scris, din *Mineiul* pentru luna septembrie (fig. 29, p. 516) şi din *Mineiul* pentru luna octombrie (fig. 28, p. 515).

[35] *Apostolul* costase 11 taleri. Preţul *Mineielor* nu a fost menţionat în toate însemnările dedicatorii: unele au costat câte 15 taleri, dar *Mineiul* pe martie şi aprilie a costat dublu!

[36] Alexandru I. GONŢA, *Un aşezământ de cultură de la Alexandru Lăpuşneanu pe Valea Secului înainte de ctitoria lui Nistor Ureche. Schitul lui Zosin* („MMS", XXXVIII, 1962, 9–12), în IDEM, *Studii de istorie medievală*, texte selectate şi pregătite pentru tipar de Maria Magdalena Székely şi Ştefan S. Gorovei, cu un cuvânt introductiv de Ioan Caproşu, Iaşi, Ed. „Dosoftei", 1998, pp. 221–222. Zosin era **дасчал**, Simon e **оучителн**.

în scris a cuvintelor. Astfel, el scrie și бьдєт (*Mineiul* decembrie), și бѹдєт (*Mineiul* ianuarie+februarie), dar și бѫдєт (*Apostolul*, *Mineiele* septembrie, octombrie, noiembrie și martie+aprilie); „blestemul" Sfinților Apostoli apare sub patru forme: клѣтвоѧ (*Apostolul*, *Mineiul* decembrie), клѣтвоѫ (*Mineiele* noiembrie, ianuarie+februarie, martie+aprilie), клѧтвоѫ (*Mineiul* octombrie), dar și клѧтвѫ (*Mineiul* septembrie). Exemplele pot continua.

În 1996, editorii unui volum al colecției *Documenta Romaniae Historica* făceau următoarele precizări cu privire la problemele întâmpinate în transliterarea textelor chirilice și chiar a celor slave: „În mod deosebit au format obiectul atenției [...] cele două iusuri: ѫ și ѧ, alternarea celui mare cu ierurile, pentru redarea lui „ă" sau „î", fiind consemnată în note, ca și valoarea fluctuantă a celui mic, căruia i s-a atribuit tacit doar echivalența „ia", în poziție mediană sau finală, toate celelalte: „e", „é", „ea" sau „ie", fiind consemnate în text. Același tratament a fost aplicat și grafemului iat': ѣ (redat obișnuit prin „ea" sau „é"), ori ierului mic: ь, atunci când acesta îl reprezintă pe „î". Evident, de fiecare dată, au fost luate în considerație înseși opțiunile diacului, dacă acestea au fost identificate în același act sau în celelalte care ne-au parvenit de la el..."[37]. Se vede că *scrisul românesc, care punea toate aceste probleme de echivalare a unor semne din alfabetul slav și de adaptare a lor la pronunțiile românești, a „stricat" scrisul slav*: însemnările popii Simon sunt bântuite de fluctuațiile valorilor pe care le purtau iusurile și ierurile. Nici vorbă n-ar mai putea fi de a lua „în considerație înseși opțiunile diacului", câtă vreme chiar acesta scria cu variații ca acelea deja menționate.

Nu se poate spune mai nimic despre „nastavnicul și învățătorul" schitului, popa Simon. Dar așezământul pe care el îl conducea și către care se îndrepta atenția lui ?! Schitul sau mănăstirea La Poeni sau Poeni, de sub Ceahlău, are o istorie foarte încețoșată. Istoricul și arhivistul ieșean Gheorghe Ungureanu anunța, în 1931, o cercetare specială[38], care, însă, nu a mai văzut lumina tiparului, așa încât trebuie să ne limităm la puținele informații oferite întâmplător de documente. După unul dintre acestea, din 1599, a fost ctitoria lui Ieremia vodă Movilă[39]; după altul, din 1634, ctitorul ar fi fost fratele domnului, mitropolitul Gheorghe Movilă[40]. Aceste știri pot să nu fie în contrazicere: cei doi frați ctitoreau împreună. Însă atrage atenția hramul acestei ctitorii: ***Cinstitul Acatist al Maicii Domnului***, rarissim, dacă nu unic, în ansamblul vieții monahale din Moldova medievală[41]. Cum în calendarul ortodox nu există o sărbătoare cu acest nume, este probabil că trebuie să avem în vedere, după cum mi-a sugerat Prea Cuviosul Ieromonah Dosoftei

---

[37] *Prefața* la *DRH*, A. *Moldova*, XXIII (1635–1636), volum întocmit de Leon ȘIMANSCHI, Nistor CIOCAN, Georgeta IGNAT și Dumitru AGACHE, București, Ed. Academiei Române, 1996, p. IX. Observațiile priveau „regulile de transliterare a actelor chirilice românești și, uneori, chiar slave"(*ibidem*, p. VIII).

[38] Gh. UNGUREANU, *Mănăstirea Hangului sau Buhalnița. Schiță istorică*, în „Arhiva", XXXVIII, 1931, p. 357.

[39] *IN*, V, 1925, pp. 312–313 (acte comunicate de Traian ICHIM), document din 24 aprilie 1599 (neinclus în *DIR*, XVI/4, București, 1952!). Avusese danii și de la Simion vodă Movilă – cf. *IN*, *op. cit*, p. 313, document din 13 iunie 1638, publicat și în *DRH*, XXIV (1637–1638), volum întocmit de C. CIHODARU și I. CAPROȘU, București, Ed. Academiei Române, 1998, pp. 390–391, nr. 406.

[40] Gh. UNGUREANU, *op. cit.*, p. 339. Documentul (14 martie 1634) se află în *DRH*, XXII (1634), volum întocmit de C. CIHODARU, I. CAPROȘU și L. ȘIMANSCHI, București, Ed. Academiei R.S.R., 1974, pp. 87–88, nr. 79.

[41] La Voica [Maria] PUȘCAȘU, *Actul de ctitorire ca fenomen istoric în Țara Românească și Moldova până la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, București, Ed. Vremea, 2001, p. 397 și 574, este indicat hramul Sfânta Treime. Schitul este menționat cu același hram și de Ieromonahul Marcu-Marian PETCU, *Mănăstiri și schituri ortodoxe din Moldova, astăzi dispărute*, Ed. Biblioteca Națională a României, 2010, p. 231. Însă în documentul din 1599, Ieremia vodă Movilă spune explicit: „sfânt schit cu hramul Cinstitului Acatist a Prea Sfintei noastre de Dumnezău Născătoare și Pururi Fecioarei Mariei" (*IN*, *ed. cit.*, p. 312). Acest hram se pare că a fost păstrat până și de biserica rămasă pe locul schitului, în satul Fârțăgi (Boura) – Gh. Ungureanu, *op. cit.*, p. 331, nota 2 și 339, nota 4.

Dijmărescu, vinerea din săptămâna a cincea a Postului Mare, adică o prăznuire cu dată mobilă, în ciclul pascal. Alegerea unei asemenea sărbători este foarte în spiritul Movileştilor: Suceviţa are hramul Învierii, Todirenii au hramul Înălţării, iar Dragomirna – Pogorârea Sfântului Duh. Ceea ce se reflectă în asemenea alegeri trebuie să formeze obiectul unei cercetări speciale.

Locul Schitului Poeni se învecina cu acela al Mănăstirii Hangu şi se pare că Barnovschi încercase o unificare a celor două obşti monahale[42]; sub Moise vodă Movilă, s-a făcut o delimitare, iar un document de la Vasile Lupu, din 1638, arată că, în acea împrejurare, s-au readus la „mănăstirea cea vechi, ci să numeşti Poenile", veşmintele dăruite de Simion vodă Movilă (1606–1607) şi „toate odăjdiile" care ajunseseră la „mănăstirea cea noî, ce-au zidit-o Barnovschi voievod"[43]. Însă schitul nu era menit unei vieţuiri prea lungi şi se pare că, în cele din urmă, s-a alipit tot Hangului. Aceasta ar putea să explice frecvenţa numelor de monahi din Hangu în însemnările de pe *Mineiele* din colecţia Pogodin.

Cărţile cumpărate şi dăruite de ieromonahul Simon poartă pe ele – în afara însemnărilor de danie – felurite note, dintre care unele sunt şi ele de un deosebit interes.

Mineiul lunilor ianuarie şi februarie poartă două asemenea însemnări. Una dintre ele (fila 310r) arată că luna ianuarie a fost scrisă de *diaconul Vasile din Suceava*, iar cealaltă (fila 541v) arată că luna februarie a fost scrisă de *popa Manoil* din acelaşi oraş[44]. În ediţiile de până acum ale acestor însemnări, ele au fost atribuite secolului al XVI-lea. Însă ambii copişti sunt dintre colaboratorii lui Anastasie Crimca. La 1616, Vasile diacul a scris pentru acesta un *Pateric*, aflat azi la Moscova[45]. El apare, cred, şi în documente: la 1611–1612 (7120) e menţionat ca martor la o vânzare în satul Hreasca, nu departe de Suceava[46]. Popa Manoil a scris, tot pentru Crimca, în 1625, *Prologul pentru lunile ianuarie–aprilie* (aflat azi tot la Moscova)[47], iar spre sfârşitul vieţii mitropolitului a început să scrie *Cronograful lui Simeon Metafrast*, terminându-l în vremea egumenului Iorest al Dragomirnei (însemnarea dedicatorie e din 1637); şi acest manuscris se află în Rusia, la St. Petersburg[48]. Din mâinile popii Manoil a mai ieşit şi o *Psaltire*, scrisă în 1633–1634 (7142) pentru ieromonahul Efrem de la Humor şi aflată azi la Moscova[49].

Mineiul lunii octombrie are – cum am spus deja – o însemnare slavonească, în afara aceleia de danie. Această însemnare[50] nu a fost citită în întregime, dar ceea ce s-a putut desluşi aduce numele ieromonahului Iorest de la Dragomirna, proinegumen, în legătură cu acela al Mănăstirii Hangu, cu data de 27 octombrie 1636 (7145), în zilele lui Vasilie voievod şi ale

---

[42] Cf. Gh. Ungureanu, *op. cit.*, p. 336, 339.

[43] *DRH*, XXIV, *ed. cit.*, pp. 390–391.

[44] M. N. TIHOMIROV, *op. cit.*, p. 307, atribuindu-le secolului al XVI-lea; aceeaşi atribuire la I. CAPROŞU şi E. CHIABURU, *op. cit.*, p. 124 (textul românesc, cu indicarea unei surse care nu există în lista bibliografică).

[45] Émile TURDEANU, *Le Métropolite Anstase Crimca et son œuvre littéraire et artistique (1608–1629)*, în *RES*, 29, 1952 (studiu reprodus anastatic în idem, *Études de littérature roumaine et d'écrits slaves et grecs des Principautés Roumaines*, cit.), p. 60, nr. 8; D. Mioc, *Manuscrise slavo-române în biblioteci din străinătate*, în *SMIM*, VII, 1974, pp. 281–282, nr. 8; Ştefan S. Gorovei, *Anastasie Crimca. Noi contribuţii*, în „MMS", LV, 1979, 1–2, p. 155, nr. 11. Radu Constantinescu, *op. cit.*, îl înregistrează de două ori: p. 113, nr. 584, şi p. 168, nr. 864 (cu localizare neidentificabilă, în Ucraina).

[46] *DIR*, XVII/3, Bucureşti, 1954, p. 33, nr. 52 (în text, e *Vasili diiaconul*, dar semnează *Vasili diiacul*!).

[47] Émile TURDEANU, *op. cit.*, pp. 61–62, nr. 18; Ştefan S. GOROVEI, *op. cit.*, p. 156, nr. 21.

[48] Émile TURDEANU, *op. cit.*, p. 62, nr. 22; Ştefan S. GOROVEI, *op. cit.*, p. 156, nr. 27.

[49] M. N. TIHOMIROV, *op. cit.*, pp. 313–314. Menţionat de Émile TURDEANU, *op. cit.*, p. 62, nota 5. Manuscrisul este înregistrat de Radu CONSTANTINESCU, *op. cit.*, p. 139, nr. 718, dar cu indicarea greşită a copistului: popa *Macarie*, în loc de *Manoil*! Însemnarea lipseşte din I. CAPROŞU şi E. CHIABURU, *op. cit.*

[50] Klimentina IVANOVA, *op. cit.*, p. 138.

arhiepiscopului Varlaam, mitropolitul Sucevei. Or, acest Iorest[51] – care și semnează: **Ѡрєс(т) искал** – nu este altul decât acela abia amintit, în legătură cu *Metafrastul* copiat de popa Manoil după dorința lui Anastasie Crimca.

În sfârșit, *Mineiul* lunii noiembrie are (f.32r–34r) o însemnare românească mai lungă[52], din care unele cuvinte nu au fost înțelese:

> Ca să știe de când au luat Mănăstire(a) Hangului grecească al doile rând, în dzilele Mării Sale lui Costantin voevod, fiind egumen Anăstasie Chiribulă (?)[53], leat 7251. Și să știe și de când au peret soarele în dzilele lui Costantin voevod, fiind mitropolit Nechifor grec bătrân și au vinit și lăcustele tot în gladze[54] an ș-au fost mare scumpite[55] în toate și i nere (?)[56] au fost multă. Leat 7256, eu ermonah Varla(m) ot Almaș am scris.

Evenimentele consemnate aici se petrec în cea de-a doua (septembrie 1741 – iulie 1743) și a treia (aprilie 1748 – august 1749) dintre domniile moldovenești ale lui Constantin vodă Mavrocordat. Eclipsa este, fără îndoială, cea din 14 iulie 1748, pentru care sunt atestări atât din Moldova, cât și din Muntenia[57], dar invazia lăcustelor în același an nu pare a fi cunoscută[58].

Amănuntul din istoria Mănăstirii Hangu a fost datat de editoare în 1743. Întâmplarea aceasta o povestește și Ion Neculce, spre sfârșitul cronicii sale, rânduind-o, însă, cam la 1742: „Făcut-au [Constantin vodă Mavrocordat] milă și întăritură la Patriiarhiia Alexandriiei, de au închinat Mănăstirea Hangul, ca să-i fiie câte di ceva agiutoriu, pentru că această mănăstiré o au fost închinat mai înainte vrémie răposatul părintele mării-sale, Nicolae-vodă. Și având patriiarhiia și hrisov, au socotit și măriia-sa Costantin-vodă de o au închinat iarăș la patriarhiia ce mai sus s-au zis, la Alexandriia"[59].

În adevăr, ctitoria lui Miron vodă Barnovschi de la Hangu fusese închinată de Nicolae vodă Mavrocordat Patriarhiei de Alexandria, la mai puțin de un secol de la întemeierea ei, anume la 20 iulie 1715[60]. Noua închinare, de către Constantin vodă, este neobișnuită. Ea a fost hotărâtă de domn, la 11 ianuarie 1742, împreună cu mitropolitul și cu episcopii țării, cu marii boieri și cu unii dintre egumenii mănăstirilor slobode și ai celor închinate[61]. Închinarea anterioară, din 1715 nu fusese anulată, ci doar – precum se arată în hrisovul din 22 august 1742

---

[51] Pentru o judecată cu obștea Mănăstirii Teodoreni (ctitoria lui Toader Movilă, de lângă Suceava), egumenul Iorest este amintit la 1649, când Dragomirna era condusă de Gherghintie Romșa – *CDM*, II, București, f. ed. (publicație a Arhivelor Statului), 1959, p. 405, nr. 2081.

[52] Klimentina IVANOVA, *op. cit.*, p. 141.

[53] Așa în ediție.

[54] Așa în ediție. După sens, ar putea fi *(în)tr-acest* sau *(în)tr-acel.*

[55] În ediție: „**скрѹмините** (?)".

[56] Așa în ediție.

[57] Ilie CORFUS, *Însemnări de demult*, Iași, Ed. Junimea, 1975, p. 281.

[58] *Ibidem*, p. 167 (o invazie de lăcuste în Muntenia, în 1746).

[59] Ion NECULCE, *Opere. Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București, Ed. Minerva, 1982, p. 859.

[60] Actul de închinare, cu această dată, în *Condica lui Constantin Mavrocordat*, ediție cu introducere, note, indici și glosar de Corneliu Istrati, II, Iași, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2008, pp. 534–537, nr. 1314–1315 (două transcrieri).

[61] *Ibidem*, pp. 9–10, nr. 2. Pentru noua închinare, Gh. UNGUREANU, *op. cit.*, p. 345, semnala un document din 1 ianuarie 1742; este, probabil, o lectură greșită sau o confuzie.

– „pentru depărtarea locului, nu s-au mai cercat mănăstirea aciasta de la Patriarşie". În anul următor, la 3 mai 1743, acelaşi domn a confirmat şi obrocul anual de 200 de lei[62], stabilit tot de tatăl său în septembrie 1715[63].

În însemnarea de pe *Mineiul* lunii noiembrie, se resimte o undă de neîmpăcare, de îndârjire în faţa unei realităţi stânjenitoare. În adevăr, închinarea Mănăstirii Hangu nu fusese pe placul vârfurilor societăţii moldovene a vremii. Mitropolitul însuşi se opusese, sub cuvânt că mănăstirea este „a ţării şi [mai] ales la munte"[64]. O simultaneitate ciudată făcuse ca închinarea să se lege de un transfer de proprietăţi, pentru care judecăţile au durat multe decenii; referindu-se la satele disputate, Nicolae vodă Mavrocordat recunoştea, indirect, îndreptăţirea poziţiei pe care o apărase mitropolitul Ghedeon: dacă ar fi trebuit să uzeze de poziţia sa de domn, s-ar fi căzut să ia cele două sate în stăpânirea domniei, şi nu să le lase în seama unui „domn de altă ţară, că ar fi putut să aducă vreo primejdie domniii şi ţării", întrucât cele două sate erau „straje la margine dispre Ţara Unguriască"[65]. Aceste cuvinte ale lui Nicolae Mavrocordat şi cele ale mitropolitului Ghedeon îşi lămuresc reciproc înţelesurile şi luminează episodul asupra căruia ar trebui să se revină cu o cercetare mai largă.

Legăturile acestea dintre oameni, cărţi şi aşezăminte monahale – peste care s-a aşternut de multă vreme vălul uitării – nu sunt întâmplătoare. Firul care uneşte Schitul Poeni, Dragomirna şi Hangu poartă numele lui Miron vodă Barnovschi, prin statutul său de ctitor (în chipuri diferite, direct sau prin moştenire) în toate cele trei locuri. Dar din acest punct, istoria a cărei povestire am început-o se ramifică prea mult, pentru a o mai putea continua aici.

Abrevieri

CDM = Catalogul documentelor moldoveneşti din Arhiva Istorică Centrală a Statului
DIR = Documente privind istoria României
DRH = Documenta Romaniae Historica
IN = IOAN NECULCE. Buletinul Muzeului Municipal Iaşi
MMS = Mitropolia Moldovei şi Sucevei
RES = Revue des Études Slaves
SMIM = Studii şi Materiale de Istorie Medie

---

[62] Hrisovul indica şi destinaţia acestor bani: „să-i cheltuiască la şcoale, cu copii cei ce vor vrea să să facă preuţi, pe care să-i fie datori a învăţa întâiu celi 12 articuri ale credinţii creştineşti şi 7 taine besericeşti şi cele zéce poronci a lui Dumnezău şi cele obicinuite a preuţii, cari cine nu le va şti, nu poate a fi preut". Aceste prevederi sunt, probabil, un ecou al „ponturilor" fixate de Constantin vodă Mavrocordat în materie de pregătire religioasă (cf. *IN*, cit., pp. 315–318.

[63] După documentele Hangului, păstrate în arhiva Patriarhiei de Alexandria – cf. Florin MARINESCU, *Les Pays Roumains et le Patriarcat d'Alexandrie. Quelques données préliminaires*, în *The Romanian Principalities and the Holy Places Along the Centuries. Papers of the Symposium Held in Bucharest, 15–18 October 2006*, Edited by: Emanoil Băbuş, Ioan Moldoveanu, Adrian Marinescu, Bucureşti, 2006, p. 199, nr. 14 şi 15. Documentele anterioare închinării din 1715 sunt în curs de publicare; cele din secolele XVIII–XIX vor urma.

[64] *Condica lui Constantin Mavrocordat*, cit., p. 548.

[65] *Ibidem*, p. 533. V. şi p. 549, despre presiunea exercitată de domn pentru restituirea satelor către mănăstire.

Bibliografie

CAPROȘU I.; CHIABURU, E., *Însemnări de pe manuscrise și cărți vechi din Țara Moldovei. Un* ***corpus*** *editat de* ~, vol. I–IV, Iași, Ed. Demiurg, 2008–2009;

Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva Istorică Centrală a Statului, vol. II (1621–1652), București, f. ed. (publicație a Arhivelor Statului), 1959;

CONSTANTINESCU, Radu, *Manuscrise de origine românească din colecții străine. Repertoriu*, București, f. ed. (publicație a Arhivelor Statului), 1986;

CORFUS, Ilie, *Însemnări de demult*, Iași, Ed. Junimea, 1975;

Documenta Romaniae Historica, A. *Moldova*, XXII (1634), volum întocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu și L. Șimanschi, București, Ed. Academiei R.S.R., 1974;

Documenta Romaniae Historica, A. *Moldova*, XXIII (1635–1636), volum întocmit de Leon Șimanschi, Nistor Ciocan, Georgeta Ignat și Dumitru Agache, București, Ed. Academiei Române, 1996;

Documenta Romaniae Historica, A. *Moldova*, XXIV (1637–1638), volum întocmit de C. Cihodaru și I. Caproșu, București, Ed. Academiei Române, 1998;

Documente privind istoria României, XVI/4, București, Ed. Academiei R.P.R., 1952;

Documente privind istoria României, XVII/3, București, Ed. Academiei R.P.R., 1954;

GONȚA, Alexandru I., *Un așezământ de cultură de la Alexandru Lăpușneanu pe Valea Secului înainte de ctitoria lui Nistor Ureche. Schitul lui Zosin*, în *MMS*, XXXVIII, 1962, pp. 9–12;

GONȚA, Alexandru I., *Studii de istorie medievală*, texte selectate și pregătite pentru tipar de Maria Magdalena Székely și Ștefan S. Gorovei, cu un cuvânt introductiv de Ioan Caproșu, Iași, Ed. „Dosoftei", 1998;

GOROVEI, Ștefan S., *Anastasie Crimca. Noi contribuții*, în *MMS*, LV, 1979, pp. 1–2;

„IOAN NECULCE. Buletinul Muzeului Municipal Iași", fascicula V, 1925;

ISTRATI, Corneliu (ed.), *Condica lui Constantin Mavrocordat*, ediție cu introducere, note, indici și glosar de ~, II, Iași, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2008;

IVANOVA, Klimentina, *Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин*, Sofia, Ed. Academiei Bulgare de Științe, 1981;

MARINESCU, Florin, *Les Pays Roumains et le Patriarcat d'Alexandrie. Quelques données préliminaires*, în *The Romanian Principalities and the Holy Places Along the Centuries. Papers of the Symposium Held in Bucharest, 15–18 October 2006*, Edited by: Emanoil Băbuș, Ioan Moldoveanu, Adrian Marinescu, București, 2006;

MIOC, Damaschin, *Materiale românești din arhive străine*, în *SMIM*, VI, 1973;

MIOC, D[amaschin], *Manuscrise slavo-române în biblioteci din străinătate*, în *SMIM*, VII, 1974;

NECULCE, Ion, *Opere. Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București, Ed. Minerva, 1982;

PETCU, Ieromonah Marcu-Marian, *Mănăstiri și schituri ortodoxe din Moldova, astăzi dispărute*, Ed. Biblioteca Națională a României, 2010;

PUȘCAȘU, Voica [Maria], *Actul de ctitorire ca fenomen istoric în Țara Românească și Moldova până la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, București, Ed. Vremea, 2001;

STOICESCU, Nicolae, *Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Moldova*, București, f. ed. (publicație a Direcției Patrimoniului Cultural Național), 1974;

TIHOMIROV, M. N., *Историческе связи России со славянскими странами и Византией*, Moscova, Ed. „Наука", 1969;

TURDEANU, Émile, *Le Métropolite Anstase Crimca et son œuvre littéraire et artistique (1608–1629)*, în *RES*, 29, 1952;

TURDEANU, Émile, *Le Sbornik dit «de Bisericani». Fausse identité d'un manuscrit remarquable*, în *RES*, 44, 1965;

TURDEANU, Émile, *Études de littérature roumaine et d'écrits slaves et grecs des Principautés Roumaines*, Leiden, Brill, 1985;

UNGUREANU, Gh., *Mănăstirea Hangului sau Buhalnița. Schiță istorică*, în „Arhiva", XXXVIII, 1931.

Juxtaposing Old Slavonic Apostolos Manuscripts

Professor Dr. Habil. Iskra HRISTOVA-ŠOMOVA
St. Kliment Ohridski University of Sofia

Abstract

The present study is based on the juxtaposition of 27 Old Slavonic (Bulgarian, Serbian and Russian) manuscripts of the service Book of Apostolos from the 11th to the 16th century. The conclusions about the history of the service book Apostolos among the Orthodox Slavs were made on the basis of nine databases prepared and analyzed. The facts could be seen as evidence that the Slavonic book of Apostolos, which were translated by the Holy brothers Cyrill (Constantine) and Methodios had two main revisions (redactions): the Preslav redaction, which was made in the early period in Bulgaria, and Mount Athos revision is a result of a complete, consistent and purposeful correction of the text of the Apostolos, which was made in comparison with the Greek text current for that period. Also, a number of local revisions were made in Bulgaria, Serbia and Russia, especially before the Mount Athos revision.

Key words: The Book of Apostolos; translations; revisions; Slavonic tradition; manuscripts.

The present study is based on the juxtaposition of 27 Old Slavonic manuscripts of the service book Apostolos from the 11th to the 16th century. Bulgarian, Serbian and Russian manuscripts of the three types of Apostolos – short lectionary, complete lectionary and continuary – are used. The list of manuscripts is given at the end of the paper. The results of the juxtaposition made are presented in nine massifs of information (databases).

First, the juxtaposition is presented as series of variant readings. It is indicated in which manuscripts every variant reading is attested to. The differences in the case or in the tense are also considered as textological variants. Only the orthographic differences are neglected, e. g. the following orthographic variants кръжениѥ, кроужение, кръженїе, кръжение are regarded as one textological variant. More than 2100 places have been found in which variant readings appear. The variants are given according to the modern biblical segmentation (by chapters and verses) and according to the lessons (lections, pericopes). This arrangement of the material allows for checking out which variant in which manuscript occurs in a certain verse or lesson.

On the basis of this juxtaposition, a sequence of synonym chains is extracted. A synonym chain in our study is a group of lexical variants used in one and the same place for one and the same Greek word in different textual versions of the Slavonic Apostolos, that is in the earliest (Cyrillo-Methodian) translation, in the Preslav revision, in Mount Athos revision and in later East Slavonic revisions. I have discovered about 1100 synonym chains, each of them containing from 2 to 12 lexemes. In the study, the places in the Apostolos and the Greek word, which is translated, are indicated in every synonym chain. Some of the synonym chains appear in many places and therefore in such cases we could find what the preferences of bookmen correcting the earlier translations were. To take an example: the Greek word ἀήρ was initially (in Cyrillo-Methodian period) translated with аеръ, while the Preslav revision replaced it consistently with вѣтръ. Further, the Mount Athos revision preferred въздоухъ. Still, in many cases the synonym chains are entirely contextual. The following examples illustrate this method of description of the lexical variation.

The words in the synonym chain are analyzed from the point of view of their etymology, semantics, and use in medieval texts and in modern Slavic languages. For every synonym, it is attempted to define in which redaction/revision it was preferred. Sometimes, the decision is easy since there are many facts supporting it, whereas in some other cases the question remains open.

Further, a database of Greek words and their Slavonic counterparts is excerpted from these synonym chains. The places in the Apostolos text are also marked in the database. It contains 1000 Greek words with their counterparts. The greatest number of translation counterparts are registered for the words λογίζομαι – 6 synonym chains, generally 13 variants for translation, ἐπιστολή - 5 synonym chains, generally 11 variants for translation, καταντάω – 6 synonym chains, generally 11 variants for translation, ἀνάγκη – 4 synonym chains, generally 8 variants for translation. An extract of this database follows:

ἀνάγκη
вѣда — нѫжда 1C 7:37, 9:16, 2C 6:4, 9:7, 12:10
потрѣба — нѫжда Hebr 7:12, 9:23
подобаѥтъ — потрѣба ѥстъ — подоба ѥстъ — лѣпо ѥстъ — нѫжда R 13:4
трѣба — потрѣба - нѫжда 1Jo 5:21, Hebr 9:16

ἐπιστολή
боукъвы на листѣ написаны — боукъвьна листвиꙗ — боуковъ листъ писанъ — кънигы на листѣ написаны — епистолиꙗ — посъланиꙗ Act 9:2
кънигы — боукъвы — посъланиѥ — епистолиꙗ 1C 16:3, 2Sol 3:14
епистолиꙗ — посъланиѥ — кънигы — кънигопоущениѥ R 16:22, 1C 5:9, 2C 3:2, 3, 7:8, 10:9, 10, 11, Col 4:16, 2Sol 2:15, 3:17, in the titles.

λογίζομαι
възнепъщевати (на) — възазьрѣти (на) - помыслити (о) 2C 12:6
помьнити — помышлꙗти — въмѣнꙗти 1C 13:5
помыслити — въмѣнити 2C 5:19
непъщевати — мьнѣти — възмьнѣти — помышлꙗти R 14:14, 2C 10:2, Phil 1:17, 3:13, Hebr 11:26
мьнѣти — непъщевати — мыслити 1C 4:1, 7:36
причисти с - въмѣнити с R 2:26, 4:9, 11, 22, 24

The complete list see in Hristova-Šomova 2004.

A result of the analysis of the synonym chains is the production of databases of the words typical for the following main revision of the Apostolos: the Preslav redaction, the Mount Athos redaction, and the redaction in the Chudov New Testament and the Ostrog Bible. The words are given together with their counterparts in the Cyrillo-Methodian translation. The full list of Athonite lexemes in the Apostolos see in Hristova- Šomova 2003 and Hristova-Šomova 2004. (More on the problem of the Preslav revision see in Pogorelov 1910, Evseev 1897, Evseev 1905, Karačorova 1984, Karačorova 1989, Slavova 1989, Zlatanova 1998. On the problem of the Athonite revision of the Gospel see in Slavova 1990, on the problem of the Athonite revision of the Psalter see in Češko 1982, Karačorova 1989, MacRobert 1995, 1998).

Also, databases (massifs of information) of the liturgical parts of the *Apostoloi* are produced. In particular, *troparia* are excerpted from the manuscripts and they are arranged in

the database according to Church calendar. It has been found that for 167 days in the calendar and the Triodion cycle a troparion is present at least in one manuscript. A list of saints and feasts is also compiled (The saints and feasts in the calendars and in the Triodion cycle are also registered). Therefore, they could be compared with other databases of similar character that have been recently prepared. The conclusions about the history of the service book Apostolos among the Orthodox Slavs were made on the basis of nine databases prepared and analyzed and they could be summarized as follows:

1. First, all 27 Apostolos manuscripts consulted could be divided into two big groups. The first group consists of the Enina Apostolos, Sl, O, Str, Gr, M, H, Mat, Sh, Hv, Kp, T, S89, S502, S880, S882, S883, G14. The second group includes S88, S93, S94, S513, Ch, K, GB, OB. In about a half of the places with variant readings that I have studied, there are two variants – one of them is preferred in the former group, while the other consistently appears in the latter one. The manuscripts belonging to the former group are characterized usually as *archaic*, while those belonging to the latter one reflect the *Mount Athos* revision. Various different variants and sub-groups are registered in the manuscripts of the archaic group. Very often T gives a different variant and sometimes some of the other manuscripts have the same reading. Such variants are likely to have been introduced by Preslav bookmen. Further, it is not rare that Ch differs from the other manuscripts in the group representing the Mount Athos revision. Sometimes it is identical with the archaic group or with the Preslav version, sometimes it has an individual variant. In a number of cases, OB also contains its individual readings. Otherwise, the text in the Mount Athos revision is unified to a great extent – the same text has been identified in manuscripts dating from the 14th, 15th and 16th centuries and written in different places: in Bulgaria, Serbia, Russia, Moldova, Mount Athos. For illustration see the following examples:

Jc1:11 Sl, H, Mat, S502, S89, Hv: красота лица є (Mat: єго)
S93, S94, S88, Ch, K, GB, OB: благолѣпиє лица єго (GB, OB: є)
ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ

Jc1:13 Sl, H, Mat, S502, S89, Hv: ѿ ба҃ напастъ ми єстъ (S89: ми єсть напастъ)
S93, S94, S88, Ch, K, GB, OB: ѿ ба҃ искоушаємъ єсмъ
ἀπὸ (+τοῦ) θεοῦ πειράζομαι

A21:30 S502, Str, S880, S882, S883, H, Mat, S508, Hv, Sh, S89: въꙁмѧтє (S882: въꙁмѫщаашє, S883: въꙁмоути) жє с вєсъ градъ (Str: наро҃дъ)
S94, S93, S88, Ch, GB, OB: подвижє (Ch: -а) с вєсъ градъ (S93: гра҃ вєсь)
ἐκινήθη τε ἡ πόλις ὅλη

2. My analysis shows that the text of Apostolos had been revised several times; revisions were made already in the earliest period of the Slavonic literary culture. This hypothesis seems to be the only explanation of the considerable variation in the archaic group of manuscripts. Sometimes, every manuscript belonging to this group gives an individual reading. For illustration see the following examples:

A 9:2 Sl, Стр, Gr, S502, SH: проси оу нєго боукви (S502, Sh: боуковъ) на листъ написанꙑ (Sh: -ѣ)
O: проси оу нєго боуковъна листвиа
S880: проси оу нєго боуковъ листъ писанъ
S508, G14, S882, S89, Hv: проси (S508: ис-) оу нєго (S89: ѿ нихъ) книгъ (S508, S882: -ꙑ) на листъ написанꙑ (S89: -ѣ)
S93, S94, S88, K, GB, OB: испроси ѿ нєго посланиє (S88, OB: -а)

Ch: проси оу него епистолиꙗ
ᾐτήσατο παρ᾽ αὐτοῦ ἐπιστολὰς
Eph5:5 Sl, S883: еже естъ идоложрьць
Str, S508: еже (S508: иже) естъ идоложрьтвьно (S508: -ое)
O, S882, S502, S88, S93, S94, Ch, K, GB, OB: иже естъ идолослоужитель
Hv, Sh, S89: еже естъ идололатарь
H: еже естъ коумирослоужьникъ
S880: еже естъ идольское слоужение
Mat: еже естъ слюжба коумиромь
T: се же есть слоуга коумиромъ
ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης
Ph4:1 Сл, О, Стр, Sh: братие моꙗ възлюбленаꙗ и любаѣ
S882, S883, H, S89: братие моꙗ любимаѣ
S508: братие моꙗ любима
S502: братие моꙗ прѣлюбимаа
H, Mat: братие моꙗ драгаꙗ
S94, S503, S88, K, GB, OB: братие моꙗ въжделѣнаа
S880: брат҃ моꙗ възлоублена
Ch: братие моꙗ любимаꙗ и желанаꙗ
ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ καὶ ἐπιπόθητοι

3. The Preslav men of letters, when revising the old translation and making new translations followed certain well defined principles. They have been mentioned by other scholars studying other biblical books and therefore I shall not analyse them in detail. What I find that is worth mentioning is that at certain places there are two or even more variants, which could be considered as belonging to the Preslav revision. That is e. g. обрѣзание and окроение both replacing перитомиꙗ in the initial translation, необрѣзание, некраеобрѣзание and неокроение at the place of акробоустиꙗ, отлѫченъ and прокꙗтъ at the place of анаѳема, краежгълънъ and жгълънъ at the place of акрогонии, кънигы, поущены кънигы, кънигопоущение, боукъви, боукъви на листъ написаны at the place of епистолиꙗ, старѣишина, старѣишина иереискъ, старѣишина молитвьникъ, старѣишина святитель at the place of архиереи, зълобьнъ, зълодѣинъ and вражии at the place of неприꙗзнинъ, наставьникъ, оучитель and казатель at the place of пѣстоунъ, сило and коло at the place of обрѫжьница, старѣишиньство and начало at the place of власть, несъмысльнъ and безоумьнъ at the place of немѫдръ, непотрѣбьнъ and нетрѣбѣ at the place of неключимъ, одолѣти and съвладѣти at the place of оустоꙗти, похотьникъ and желатель at the place of помысльникъ, страдати and трьпѣти мѫкы at the place of прити мѫкѫ, нѣкъıи, дроугъ, инъ at the place of етеръ. For illustration see the following examples:
Eph 6:16 O, M, Str, H, S502, S880, S882, S883, S508, Hv, Sh, S88, S89, S93, S94, S513, K, GB: вьс стрѣлы неприꙗзнины
Sl: вьс стрѣлы вражиѫ
Ch, OB: вьс стрѣлы лоукаваго
Mat: вьсе стрѣлы ѕлобние
T: все стрѣлы ѕлодѣины
πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ
1C4:15 Sl, O, Mat, S880, S883, S502, S88, S93, S94, GB: аще бо тьмѫ пѣстоунь имате
Str, OB: аще бо мьногы пѣстоуны имате

Кр: аще бо тьмѫ оучитель имате
Н: аще бо тьмоу наставъникъ имате
Т: аще бо многы наставники имате
S882: аще бо т′мѫ петаколы имате
Ch: аще бо тмами наставники имате
μυρίους παιδαγωγούς
G3:25 Str, S88, S89, S93, S94, S513, K, GB, OB: ѹже ни подь пѣстоун̊мъ есмь
Н: оуже подъ пѣстоунникомь не юсмъ
Sl, Mat, Кр, Т: потомъ нѣсмъ подъ казателемъ
Hv, Sh: юже не подь педагодемь (Sh: педагогомь) есамь
Ch: не юще подъ дѣтоводцё есмы
οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν

It is also important to point out that I could not find a single manuscript, which does not have any Preslav lexemes. Moreover, there are some places in which all the manuscripts belonging to the archaic group have the Preslav translation. Thus, we could conclude that the Preslav revision was widely disseminated throughout the orthodox Slavic world and what is even more there are traces of it in archaic Croatian Glagolitic Missals and Breviaries.

4. The Mount Athos revision is a result of a complete, consistent and purposeful correction of the text of the Apostolos, which was made in comparison with the Greek text current for that period. The leading principle of this revision was the ambition to achieve clearness and the accuracy of the translation and not the bookish imitation of the Greek phrase, as it is considered sometimes. Its goal was the elimination of the errors, laxity, and obscurity, as well as the big number of variants, conglomerated during the centuries, when this service book had been copied. The Mount Athos revision could be seen as a compromise between the Cyrillo-Methodian translation and the Preslav revision. Sometimes the oldest (Cyrillo-Methodian) variant is preferred in it, in other cases the Preslav reading is chosen. Furthermore, certain principles are followed in the Mount Athos revision, which could be described briefly as: 1. Translation of the Greek words. This principle is inherited from the Preslav revision. Still, it was followed only if there was a proper Slavic word to replace the Greek borrowing. Thus, several Greek loanwords were also used, such as демонъ, диіаволъ, сатана, евноухъ. 2. Different Greek words were translated with different Slavic words. In the Cyrillo-Methodian translation often one Slavic word translates several Greek synonyms, as as εἴδω, κατοπτρίζω, ἐποπτεύω, ὁράω by видѣти, а в атонската редакция видѣти се пази само за εἴδω, а останалите глаголи се превеждат съответно с by , but in Mount Athos revision видѣти translates only εἴδω, and at the othet places this verb is replaced by relevant synonyms: вързирати, съмотрѣти, зърѣти. 3. A reproduction of the structure of the Greek word is preferred when the counterpart Slavic word was chosen, e. g. длъготрьпѣние, мѫдрость, благоговѣние, at the place of трьпѣние, прѣмѫдрость, говѣние for μακροθυμία, εὐλάβεια, σοφία.

5. The Chudov New Testament has many common features with the Mount Athos revision, but they have also many differences. The big number of identical readings shows that the revision in the Chudov New Testament and the Mount Athos revision have common origin. The question is which revision was made first. Recently, the Russian scholar T. Pentkovskaja published several articles with interesting observations on the language and the liturgical instructions of the Chudov New Testament. She supposes that the revision in this manuscript

originates in Byzantine-Slavic contact zone 9most probably in Bulgaria) and that it precedes the Mount Athos revision. In my opinion, there are two possibilities – either the revision in the Chudov New Testament preceded the Mount Athos revision, which was based on this earlier revision, being enlarged, or the revision in the Chudov New Testament was based on the Mount Athos revision, after being corrected in accordance with the preceding tradition. These corrections could have been made by one person – probably in Russia and probably by metropolitan Alexej.

6. The Ostrog Bible follows the Mount Athos revision in the most cases, but it also has its individual readings.

7. *Troparia* for Church feasts are usually a part of the lectionary *Apostoloi*, but also amongst the 27 manuscripts studied there are two continuary Apostoloi that contain *troparia* in their calendars. *Troparia* are practically always present for the main Lord`s and Virgin Mary`s feasts in the Menologion and also for the first Sunday of Lent, for Mesopentecost, Pentecost and Assumption from the Synaxarion part. The greatest number of the saints'days for which troparia always appear in my sources are in September since this month is the first month of the ecclesiastical year and it gives the patterns for celebratind the different types of saints to which is referred in the next months of the Menologion cycle. The linguistic analysis of the *troparia* examined shows that they were also revised in Preslav, e. g. several times the archaic въсь миръ is replaced by миръ in some Apostoloi; the Preslav word масть is used in En and S508 in the troparion for S. Euthimia, vs. миро or хризма in the others. The Preslav reading is usually preserved in the Russian Apostoloi studied and in the Enina Apostolos and number 508 kept in the National Library in Sofia amongst the South Slavonic Apostoloi.

8. The juxtaposition of the Apostolos calendars that I pursued convinced me that the calendar repertoire of feasts and saints in the *Apostoloi* had been also revised and actualized many times. I could not find at least two Slavic manuscript Apostoloi with identical calendars. Some manuscripts have very short, reduced calendars, whereas others have very rich calendars, but in any case the differences regarding the saints and events, as well as the dates, are considerable. I suppose that the calendar had been revised in Preslav. The revision included not only the repertoire of feasts, but the texts themselves. A trace of the Preslav revision is for instance the use of the word верига replacing the phrase ѫжє желѣзьноє "chains" in the feast on January 16 St. Peter in chains. Therefore, the Preslav bookmen are likely to have revised not only the text of the Apostolos, but also the complete service book including the calendar, the liturgical directions, troparia and other hymnographic texts. More on the problem of the Apostolos calendars and about the troparia in the book of Apostolos see in Hristova

I could draw the general conclusion that the saint brothers Cyrill and Methodius initially translated a lectionary Apostolos together with a calendar, liturgical instructions, and main troparia. This basic text and liturgical structure underlies in all manuscripts. Later, the Apostolos text, as well the liturgical texts and instructions have been revised several times, in conformity with the principles of the main literary centers and the current liturgical tendency of the period.

List of the Manuscripts studied:

Archaic group:

En: Enina Apostolos, Bulgarian short lectionary, 11th century (Edition: Mirčev, Kodov 1965)

Sl: Slepche Apostolos, Bulgarian complete lectionary, 12th century (Edition: Ilinskij 1912)

O: Ochrid Apostolos, Bulgarian short lectionary, 12th –13th century (Edition: Kuljbakin 1907)

Gr: Grshkovich Apostolos, Serbian short lectionary, 12th –13th century (Edition: Jagic 1893)

Str: Strumica (Macedonian) Apostolos, Bulgarian short lectionary, 13th century (Edition: Blahova, Hauptova 1990)

Mat: Apostolos of Matica Srpska, Serbian continuary, 13th century (Edition: Bogdanović 1981)

H: Apostolos Christinopolitanus, Russian continuary, 12th century (Edition: Kalužniacki 1896)

Sh: Shishatovac Apostolos, Serbian complete lectionary, 1324 (Edition: Stefanović 1989)

Kp: Karpinian Apostolos, Bulgarian complete lectionary, 13th century (Edition: Amfilohij 1885-1888)

T: Tolstoj Apostolos, Russian continuary, 14th century (Edition: Voskresenskij 1905-1908).

Hv: Hval Codex, Serbian (Bosnian) continuary, 1404 (Edition: Hvalov 1986).

S89: Serbian continuary, 14th century (see Conev 1910, pp. 68-69).

S502: Bulgarian continuary, 14th century (see Conev 1923, pp. 38-42).

S508: Bulgarian short lectionary, 13th - 14th century (see Conev 1923, pp. 44-45).

S880: Bulgarian short lectionary, 12th century (see Stojanov, Kodov 1964, pp. 52-53).

S882: Bulgarian short lectionary, 13th – 14th century (see Stojanov, Kodov 1964, pp. 54-55).

S883: Serbian short lectionary, 13th century (see Stojanov, Kodov 1964, pp. 55-56).

Athonite revision

S88: Serbian continuary, 1362 (see Conev 1910, pp. 67-68).

S93: Bulgarian continuary, 14th century (see Conev 1910, pp. 71-72, Conev 1923, pp. 42).

S94: Bulgarian continuary, 14th century (see Conev 1910, pp. 72-73).

Ch: Chudov New Testament, 14th century (Edition: Leontij 1892)

S513: Bulgarian short lectionary, 16th century (see Conev 1923, pp. 48-49).

K: Kraków Apostolos, Russian continuary, 16th century (see Ščapov 1976).

GB: Genadian Bible, 1499 (Edition: Russkaja biblija 1992).

OB: Ostrog Bible, 1581. (Edition: Ostrog Bible 1988).

S88, S89, S93, S94, S502, S508, S513, S880, S882, S883 are from the National Library *St Cyrill and Methodius* in Sofia, K is from the Library *Czartoriski* in Kraków, #3916.

References

Amfilohij 1885-1888: Arximandrit Amfiloxij. Drevneslavjanskij Karpinskij Apostol XIII v. s grečeskim tekstom 1072 goda, sličennyj po drevnim pamjatnikam slavjanskim XI-XVII v. s raznočtenijami grečeskami, zaimstvovany iz Novogo zaveta, izdanija Reinekcija 1747 goda. T. 1-4. Moskva, 1885-1888.

Blahova, Hauptova 1990: Strumički (Makedonski) apostol. Podgotvile E. Blahova i Z. Hauptova. Skopje, 1990.

Bogdanović 1981: Matičin apostol. Beograd, 1981.

Conev 1910: Conev, B. Opis na slavjanskite rykopisi i staropečatnite knigi na Narodnata biblioteka v Sofia. Sofia, 1910.

Conev 1923: Conev, B. Opis na slavjanskite rykopisi v Sofijskata Narodna biblioteka. T. II. Sofia, 1910.

Češko 1982: Češko, E. V. Ob afonskoj redakcii slavjanskogo perevoda Psaltyri i ee otnošenija k drugim redakcijam. – In: Jazyk i pis'mennost srednebolgarskogo perioda. Moskva, 1982, pp. 60-63.

Evseev 1897: Evseev, I. E. Kniga proroka Isaji v drevneslavjanskom perevode. Sankt-Peterburg, 1897.

Evseev 1905: Evseev, I. E. Kniga proroka Daniila v drevneslavjanskom perevode. Sankt-Peterburg, 1905.

Hvalov 1986: Codex "Christiani" Nomine Hval. Potpuno faksimilirano izdanje originala iz Universitetske biblioteke u Bolonji, I. 359; The codex of Hval Krstjanin. Transcription and Commentary. Edited by Nevenka Gošic, Biserka Grabar, Vera Jerkovic, Herta Kuna, Anica Nazor. Sarajevo, 1986.

Hristova 1994: Hristova, I. Troparite v Eninskija apostol. – Palaeobulgarica, 1994, 4, pp. 86-102.

Hristova 1995: Hristova-Šomova, I. Tekstologija troparej v slavjanskih rukopisjah Apostola. – In: Jews and Slavs, 3. Jerusalem, 1995, pp. 108-126.

Hristova-Šomova 2003: Hristova-Šomova, I. Atonskata redakcija na Apostola. - Palaeobulgarica, 2003, pp. 11-36.

Hristova 2004: Hristova-Shomova, I. Služebnijat Apostol v slavjanskata rykopisna tradicija. Sofia, 2004.

Iljinskij 1912: Iljinskij, G. A. Slepčenskij apostol XII veka. Moskva, 1912.

Jagić 1893: Jagić, V. Glagolitika. 2. Grškovićki odlomak glagolskog apostola. – Starine, 26, 1893, pp. 1-129.

Kałužniacki 1896: Kałužniacki, E. Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII scripti. Vindobonae, 1896.

Karačorova 1984: Karačorova, I. Leksikata na Čudovskija psaltir i preslavskata redakcija na starobălgarskite bogoslužebni knigi. – Bălgarski ez꙯k, 1984, 1, pp. 53-61.

Karačorova 1989: Karačorova, I. Kăm văprosa za Kirilo-Metodievija starobălgarski prevod na Psaltira. - Kirilo-Metodievski studii, 6, 1989, pp. 130-245.

Kul'bakin 1907: Kul'bakin, S. M. Oxridskaja rukopis' apostola konca XII veka. – Bălgarski starini. 3. Sofia, 1907.

Leontij 1892: Novyj zavet Gospoda našego Iisusa Christa. Trud Svjatitelja Alekseja, mitropolita moskovskogo i vseja Rusi. Fototipičeskoe izdanie Leontija, mitropolita moskovskogo. Moskva, 1892.

MacRobert 1995: MacRobert, M. Problems in the Study of The "Athonite" redaction of the Psalter in South Slavonic Manuscripts. – In: Studies of Medieval South Slavic Manuscripts. Proceedings of the 3rd International Hilandar Conference held from March 28 to30, 1989. Belgrade, 1995, pp. 195-213.

MacRobert 1998: What was *Izvod Svetogorski?* – Rusj i južnye slavjane. Sbornik statej k 100-letiju so dnja roždenija B. A. Mošina (1894-1986). St. Petersburg, 1998, pp. 25-32.

Mirčev, Kodov 1965: Mirčev, K., Hr. Kodov. Eninski apostol. Starobălgarski pametnik ot XI vek. Sofia, 1965.

Ostrog Bible 1988: Ostrožskaja biblija. Fototipičeskoe pereizdanie teksta s izdanija 1581 goda. Moskva-Leningrad, 1988.

Pogorelov 1910: Pogorelov, V. A. Tolkovanija Feodorita Kirskogo na Psaltyr' v drevnebolgarskom perevode. Warszawa, 1910.

Russkaja biblija 1992: Russkaja biblija. Biblija 1499 g. i Biblija v sinodal`nom perevode. T. 8. Moskva, 1992.
Slavova 1989: Slavova, T. Preslavska redakcija na Kirilo-Metodievija starobălgarski evangelski prevod. – Kirilo-Metodievski studii, 6, 1989, pp. 15-129.
Slavova 1990: Slavova, T. Njakoi predvaritelni nabljudenija vărhu redaktiraneto na evangelskija tekst v Sveta gora. – Palaeobulgarica, 1990, 1, pp. 72-81.
Stefanović 1989: Stefanović, D. *Apostolus Šišatovacensis*. Wien, 1989.
Stojanov, Kodov 1964: Stojanov, M., H. Kodov. Opis na slavjanskite rykopisi v Sofijskata Narodna biblioteka. T. III. Sofia, 1964.
Ščapov 1976: *Vostočnoslavjanskie i južnoslavjanskie rukopisnye knigi v sobranijah Poljskoj narodnoj respubliki*. Sost. J. N. Ščapov. Moskva, 1976.
Voskresenskij 1892-1908: Drevneslavjanskij apostol. Po osnovnym spiskam četyrex redakcij rukopisnogo slavjanskogo apostol`skogo teksta s raznočtenijami iz pjatidesjati semi rukopisej apostola XII-XVI vekov. Vyp. 1-5. Moskva, 1892-1908.
Zlatanova 1998: Zlatanova, R. Starobălgarskijat prevod na Starija zavet. T. I. Kniga na Dvanadesette proroci s tălkuvanija. Pod obshtata redakcija i s văvedenie ot Svetlina Nikolova. Sofia, 1998.

Cu privire la relațiile culturale ceho-bulgare. Pavel Josef Šafařík și Konstantin Jireček

Profesor univ. dr. Anca Irina IONESCU
Facultatea de Limbi și Literaturi Străine
Universitatea din București
irinatrad@gmail.com

Abstract

Cultural relations between Czechs and Bulgarians. Pavel Josef Šafařík and Konstantin Jireček. The author presents the contribution of two Czech scientists to the study of the history of the Bulgarian people. They were the first to call the attention of the western scientific world on the destiny of this particular Slav population and made an important contribution, together with many other Czech representatives of the Czech scientific and cultural life to the building up of the young modern Bulgarian state after its liberation from the Turkish yoke.

Key words: Czech-Bulgarian, Bulgarian history, Jireček line, education, translation, Odessa Bulgarians, Lion Bridge, ancient capital, Carol University, Turkish yoke.

Relațiile dintre cehi și bulgari datează încă din perioada creatorilor scrierii slave, Constantin Chiril și Metodie, care, la cererea cneazului ceh Rastislav au venit în Marea Moravie în secolul al IX-lea și au propovăduit liturghia creștină în limba slavă, traducând mai multe cărți de cult în limba slavă vorbită în împrejurimile Salonicului, inteligibilă la vremea respectivă și pentru slavii din Marea Moravie. Dar relațiile din epoca modernă au fost mult mai strânse decât se crede și se cunoaște, în general. Cehii au avut o contribuție esențială la făurirea statului modern bulgar de tip occidental european, după eliberarea Bulgariei de sub stăpânirea otomană. Au fost printre primii vest-europeni care au sosit aici și s-au implicat activ în construirea noii societăți bulgare. Una dintre primele prezențe consemnate este cea a doamnei Chytilová, născută Jirásková, care a sosit în Bulgaria în 1844 și a desfășurat o intensă activitate de culturalizare în calitate de profesoară la Karlovo și Kalofer.[1] Contacte mai importante se stabilesc în anii 60 ai secolului al XIX-lea, când din Cehia vin numeroși emigranți care îi ajută pe bulgari să-și însușească meserii noi și moduri de producție mai avansate. Aceste contacte devin, firește, mult mai intense după eliberarea Bulgariei în 1878, când dorința de modernizare a statului bulgar are posibilitatea să se manifeste oficial. Ținută sute de ani în robia otomană, Bulgaria avea nevoie de specialiști în toate domeniile și s-a adresat statelor europene occidentale. Cei mai prompți au fost cehii din Imperiul Austro-Ungar, care aveau o îndelungată experiență a exilului încă de pe vremea lui Comenius.

În general, în emigrația cehă din Bulgaria se pot distinge patru categorii mari:

1. Un grup al elitelor intelectuale, personalități marcante care au pus bazele principalelor domenii ale vieții culturale și sociale bulgare, nume cunoscute ca: Konstatin Jireček (ministrul Învățământului 1881 – 1882), pictorii Ivan Mrkvička și Jaroslav Věšín, întemeietorii școlii naționale bulgare de pictură, arheologii Karel și Herman Škorpil, descoperitorii celei mai vechi

---

[1] Miroslav PŘIBYL, *110 години чешка и словашка общност в България*, în *Европа*, 2001, 5, p. 19.

capitale bulgare, inginerii și industriașii familiei Jiří Prošek (care au construit, printre altele Podul cu Lei și Podul cu Vulturi din Sofia, monumente emblematice ale capitalei bulgare și au înființat prima fabrică de bere din Sofia) Václav Dobruský, întemeietorul și primul director al Muzeului Național de Arheologie, fabricantul de bere Franz Milde, întemeietorul celei mai renumite fabrici bulgare de bere la ora actuală, Șumen, arhitecții Josef Schnitter, mult timp arhitect-șef al celui mai vechi oraș din Bulgaria, Plovdiv, și autorul planului de modernizare al acestuia, Antonín Kolář, primul arhitect-șef al orașului Sofia, Lubor Bajer, autorul proiectului de sistematizare al orașului Stara Zagora sau Josef Šmach, primul director artistic și prim regizor (1905 – 1910) al Teatrului Național „Ivan Vazov" din Sofia[2] etc.

2. O grupare foarte numeroasă au reprezentat-o profesorii de liceu, care au organizat învățământul modern de tip occidental, căci până la eliberare Bulgaria nu dispunea de instituția liceului așa cum o înțelegem noi astăzi. Imediat după eliberare, în Bulgaria au venit pe de o parte tineri bulgari care își făcuseră studiile în Cehia, precum Vasil Atanasov, care făcuse liceul la Tábor și Hradec Králové, apoi studiase Politehnica la Praga.

Acesta povestește că cei mai mulți profesori erau de naționalitate cehă iar lui, în calitate de director de liceu, îi revenea sarcina foarte dificilă de a-i familiariza pe noii profesori cehi cu sarcinile lor de predare. Dar foarte curând lucrurile s-au rezolvat, profesorii și elevii învățau unii de la alții – profesorii învățau limba de la elevi, elevii învățau materia de la profesori și s-a ajuns până acolo încât profesorul de matematică și fizică V. Šak a predat foarte bine chiar și gramatica limbii bulgare.

Explicația acestei „invazii" culturale a cehilor în Bulgaria imediat după eliberare se poate găsi și în ideea panslavismului, care luase naștere chiar în Cehia. Aceasta, cunoscută și sub numele de „reciprocitatea slavă", era o mișcare care susținea necesitatea unirii tuturor slavilor între ei, atât a celor care trăiau în Imperiul Austro-Ungar (polonezi, cehi, slovaci etc.), cât și a celor care trăiau în Imperiul Otoman (slavii de sud: bulgari, sârbi etc.). Pe acest fundal, luptele de eliberare națională împotriva turcilor din anii 1875 – 1876 au trezit un ecou foarte puternic în toate păturile societății cehe, iar simpatia către slavii asupriți din Balcani a dus la această adevărată invazie a cehilor în Bulgaria.[3]

3. Cea de-a treia grupă distinctă de emigranți este formată din meseriași de înaltă calificare, în domenii care nu existaseră până atunci în Bulgaria: lutieri, acordori de piane, fotografi, modiste, croitori de haute-couture etc. Deși sunt mai puțin numeroși decât gruparea anterioară, au jucat un rol foarte important în modelarea gustului tinerei burghezii bulgare pe cale de afirmare, contribuind în mare măsură la formarea elitei intelectuale.

4. În sfârșit, a patra categorie a acestei tipologii este reprezentată de populațiile compacte de cehi, care au format în unele locuri adevărate colonii, mai ales în jurul noilor fabrici, de pildă la Gorna Oreahovița, unde s-a construit prima fabrică de zahăr din Bulgaria cu personal ceh, sau în unele zone rurale din nord-vestul Bulgariei (Voivodovo, Oreahovo), unde cehii s-au stabilit ca urmare a legii adoptate în 1880 cu privire la popularea acestei zone. Cehii de aici erau urmașii celor stabiliți în Banatul românesc ceva mai înainte și cei mai mulți dintre ei s-au repatriat în Cehia în anii '50 ai secolului trecut, drept răspuns la apelul guvernului cehoslovac de la acea dată pentru repopularea zonelor de granițe rămase nelocuite ca urmare a plecării populației germane din zona sudetă.[4]

---

[2] http://nationaltheatre.bg/bg/static/view/istoriq-nachaloto, consultat la 16.08.2011.

[3] Vasil ATANASOV, *Спомени из живота и дейността ми*, Sofia, 1936.

[4] Vladimir PENCEV, *Чешките темели на следосвобожденска България*, *„Европа"*, 2001, 5, p. 14.

Dar încă înainte de eliberare, au existat doi savanți cehi care au manifestat un interes deosebit pentru bulgari și destinul istoric al acestora, și anume Pavel Josef Šafařík și Konstantin Jireček.



Pavel Josef Šafařík (1795 – 1861) a fost primul slavist care a aplicat în cercetările sale metoda comparativ-istorică în studierea limbilor, literaturilor și etnografiei slave. Între 1819 și 1833 a fost director de liceu la Novi Sad și a studiat cu asiduitate limbile și culturile slave de sud, printre care un loc important l-au ocupat bulgarii.

Activitatea științifică de la Novi Sad s-a materializat în mai multe lucrări, dintre care cea mai importantă este *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten* (1826), prima încercare de prezentare sistematică a tuturor limbilor slave. A lucrat mult la o nouă prelucrare, dar aceasta a apărut abia după moartea lui: *Geschichte der südslawischen Literatur* (1864).

Cea mai importantă dintre lucrările sale științifice este *Slovanské starožitnosti (Antichitățile slave)*[5], Praga, 1837, în care studiază istoria și literatura popoarelor slave, din perioada lui Herodot, adică de la jumătatea secolului al V-lea î.e.n., până la creștinarea principalelor popoare slave, adică sfârșitul secolului al X-lea. Urmărește așezările slave, viața, limba și obiceiurile vechilor slavi. Oferă o imagine oarecum idilică a slavilor, prezentați în spiritul concepțiilor lui Herder ca un popor primitor, iubitor de pace, care urăște armele și războiul, cultivă agricultura și comerțul, cântă și petrece cu multă dăruire. A combătut cu argumente referitoare la originea indo-europeană a slavilor și cu documente provenind din așezările străvechi ale acestora opiniile tendențioase ale vremii care îi considerau pe slavi niște venetici de origine mongolă ajunși târziu în Europa. A afirmat că slavii ocupă în Europa același loc ca grecii, romanii și germanii, fiind locuitori originari și legitimi ai acesteia.

În lucrarea sa, Šafařík acordă un loc important bulgarilor și contestă datele oficiale de la vremea respectivă care vorbeau despre un număr de aproximativ 600 de mii de persoane de origine bulgară și susține că bulgarii sunt în număr de aproximativ 4 milioane și ocupă o suprafață întinsă, care include Macedonia, Tracia și Mezia.

Lucrarea a trezit un interes deosebit în lumea științifică a vremii și a fost curând tradusă în limba rusă (1848), ceea ce i-a asigurat o mult mai mare circulație; dar chiar și înainte de aceasta, pe baza ei, slaviști remarcabili de la universitățile ruse din acea vreme – O. M. Bodeanski, P. I. Preis, I. I. Sreznevski, V. I. Grigorovici – au început să țină cursuri speciale, folosind în același timp opera lui Šafařík pentru propriile cercetări științifice. L-au recunoscut pe Šafařík drept incontestabil cunoscător al istoriei slavilor: *первым знатоком славянского мира* (primul cunoscător al lumii slave, O. M. Bodeanski).

În anii următori, alte câteva lucrări fundamentale ale lui Šafařík referitoare la slavii de sud și, implicit, la bulgari, au fost traduse în limba rusă, ceea ce le-a asigurat o circulație mult mai mare și a atras atât atenția lumii științifice, cât și a cercurilor politice asupra destinului

[5] Nu este probabil lipsit de interes să atragem atenția că este cea mai veche lucrare științifică în care se vorbește despre influența limbii slave asupra limbii române: Capitolul 2. *O Slovanech bulharských v Dacii* (*Despre slavii bulgari din Dacia*, pp. 215 – 223). Lucrarea a fost publicată cu mult înainte de cea a lui Fr. Miklosich, *Die slavishecn Elemente im Rumunischen*, Viena, 1861, considerată, până în momentul de față drept cea mai veche prezentare a împrumuturilor slave în limba română.



Konstantin Josef Jireček (1854 – 1918)

poporului bulgar: *Slovanský národopis (Etnografia slavă)*, Praga 1842 – *Славянское народописание*, Moscova, 1843; *Památky hlaholského pisemnictví (Monumentele scrierii glagolitice)*, Praga, 1853 – *Взгляд на древность и судьбу глагольской письменности*, Sankt Peterburg, 1855; *Über den Ursprung und die Heimat des Glagolismus*, Praga, 1858 – *О происхождении и родине глаголитизма*, Moscova, 1861 ş.a.

Dacă Pavel Josef Šafařík a fost primul istoric occidental care a semnalat lumii ştiinţifice problema bulgarilor, nepotul lui, **Konstantin Josef Jireček** (1854 – 1918) a mers mult mai departe în această direcţie.

K. Jireček, poate şi sub influenţa bunicului său, manifestă interes pentru istoria şi cultura bulgarilor foarte timpuriu: în 1872 îşi publică prima lucrare ştiinţifică referitoare la cultura bulgară *Книгопис на новобългарската книжнина 1806-1870*, iar în 1875 îşi încheie studiile de istorie slavă la Universitatea Carolină din Praga cu dizertaţia *Dějiny národa Bulharského (Istoria poporului bulgar)*. Aceasta este publicată în anul următor în cehă şi în germană şi la numai doi ani după aceea în limba rusă (1878). În anii următori, a cunoscut mai multe traduceri în limba bulgară (1886, 1888, 1929), toate epuizate la scurt timp după apariţie. Lucrarea istoricului ceh este prima istorie ştiinţifică a poporului bulgar, pornind din vremurile cele mai vechi până în 1875.

În 1879, Jireček a plecat la Sofia, unde a devenit secretar al recent creatului Minister al Educaţiei Publice, iar în perioada 1881 – 1882 a fost ministru al Învăţământului în guvernul lui Kazimir Ernrot[6], ulterior şi preşedinte al Consiliului Ştiinţific de pe lângă Minister şi director al Bibliotecii Naţionale. Îi revin merite cu totul deosebite în organizarea învăţământului de tip modern în Bulgaria, precum şi în crearea mai multor instituţii culturale. Este unul din iniţiatorii şi promotorii activităţii Societăţii literare bulgare din Sofia, înfiinţată în anul 1884.

Konstantin Jireček cu membri ai personalului Ministerului Învăţământului din Bulgaria (1879-1884)



În această perioadă a făcut mai multe călătorii prin ţară în scopuri ştiinţifice şi a elaborat câteva studii de pionierat în domeniul cunoaşterii istoriei bulgarilor, unul dintre ele fiind intitulat chiar *Cesty po Bulharsku (Călătorii prin Bulgaria)*, publicat de Matice Česká[7] la Praga, 1888. Jireček a continuat însă să se documenteze şi să se intereseze de această problemă, elaborând un ghid cu caracter enciclopedic, *Das Fürstentum Bulgarien, seine Bodengestaltung, Natur, Bevölkerung, wirtschaftliche Zustande, geistige Cultur, Staatverfassung, Staatsverwaltung und neueste Geschichte (1891)*.

---

[6] *Iohan Kazimir Gustavovici ERNROT* (1833 – 1913), ofiţer rus de origine suedeză, participant la Războiul ruso-turc (1877–1878). După eliberarea Bulgariei a fost ministru de Război (1880-1881), prim-ministru (1881) şi ministru de Externe al Principatului Bulgariei.

[7] *Matice česká* este o editură şi instituţie de culturalizare înfiinţată în 1831 de istoricul František Palacký, cu scopul de a sprijini publicarea unor lucrări costisitoare, dar importante pentru cultura şi limba cehă. A publicat şi traduceri de lucrări cu caracter ştiinţific.

Preocupările legate de istoria bulgarilor au continuat, dar autorul nu a mai apucat să le sistematizeze şi să le publice. Acestea au fost însă traduse şi publicate într-un volum separat, *История на българите (Istoria bulgarilor)*, Sofia, 1939, de St. Mladenov.[8]

Fireşte, lucrarea capitală a lui Jireček este *Istoria poporului bulgar*, pentru care a primit şi titlul de doctor al Universităţii Caroline din Praga. Ea a fost întâmpinată cu un deosebit entuziasm de lumea ştiinţifică, dar mai ales de bulgarii înşişi, care i-au sesizat imediat importanţa. Printre primii au fost membrii Comunităţii bulgare din Odesa, *Одеското българско настоятелство*, înfiinţată de emigraţia bulgară la 2 februarie 1854, cu scopul de a sprijini crearea principatului independent al Bulgariei cu ajutorul Rusiei[9]. După cum afirmă chiar Konstantin Jireček, organizaţia a fost creată din iniţiativa negustorilor gabroveni stabiliţi în Odesa, iar primul lor reprezentant în Bulgaria subjugată a fost cunoscutul folclorist şi filolog Naiden Gherov. Organizaţia din Odesa a avut o contribuţie semnificativă la sprijinirea tinerilor intelectuali bulgari – de pildă, Hristo Botev – cărora le-a plătit burse de studii.

Impresionaţi de lucrarea capitală a lui Jireček despre istoria poporului lor, bulgarii din Odesa i-au trimis o scrisoare de mulţumire în august 1877, la puţin timp după izbucnirea războiului ruso-turc. Aceasta i-a fost înmânată în mod oficial de rectorul Universităţii Caroline din Praga, unde între timp Jireček devenise Privatdozent. În decembrie acelaşi an, Jireček le răspunde bulgarilor din Odesa afirmând, printre altele: „Cu ani în urmă, când, însufleţit de amintirea, de exemplul şi de lucrările neuitatului meu bunic, Pavel Josef Šafařík, am început să mă ocup de limbile şi istoria popoarelor slave, am acordat o atenţie deosebită poporului bulgar, pentru că acesta a fost neglijat mai mult decât altele şi este mai puţin cunoscut. Locuind un timp la Viena, am făcut cunoştinţă cu ei şi am auzit pentru prima dată cum sună limba bulgară, am văzut pentru prima dată în viaţă cărţi şi publicaţii bulgare. Şi astfel, soarta a vrut ca prima dintre lucrările mele mai importante să fie istoria poporului bulgar."[10] Aşa cum mărturiseşte însuşi autorul, scrisese această carte cu scopul de a prezenta fără patimă şi în conformitate cu cunoştinţele ştiinţifice de la vremea respectivă trecutul acestui popor cândva măreţ şi puternic care, din cauza condiţiilor vitrege ale prezentului, fusese aruncat în uitare, dar merita o soartă mai demnă şi un viitor mai luminos.

Iar momentul găsit de Jireček pentru scrierea şi publicarea lucrării nu putea fi mai bine ales, căci era chiar în ajunul marii înfruntări care avea să-i elibereze pe bulgari de sub jugul otoman. *Istoria* lui Jireček a fost un model de cercetare ştiinţifică autentică, căci autorul a mers la surse şi a combătut cu fapte diversele legende şi poveşti fanteziste care circulau la vremea respectivă. Astfel, susţin istoricii bulgari contemporani, Jireček a ferit istoriografia bulgară de erorile şi exagerările constate în istoriografia altor popoare, mai ales a celor mici.

Bulgarii din Odesa sunt cei care au sponsorizat traducerea în limba rusă a operei lui Jireček (1878), căci vedeau în lucrarea istoricului ceh îndeplinirea dorinţei de o viaţă întreagă a patriotului bulgar Vasil Evstatiev Aprilov[11], care îşi dorise întotdeauna o istorie completă a poporului său şi lăsase moştenire în acest scop o anumită sumă de bani. Transpunerea în limba

---

[8] Stefan MLADENOV, *Константин Иречек, История на българите*. Послесловие (към „Поправки и добавки"; http://www.kroraina.com/knigi/ki/ki_poslesl_sm.htm

[9] A se vedea Nikola BAŢAROV, *Животоописанието ми;* http://www.kroraina.com/knigi/nb/nb_2_3.htm#92

[10] V. N. ZLATARSKI, Konstantin Jireček, *История на българите*, Prefaţă la ediţia din 1929; http://www.kroraina.com/knigi/nb/nb_2_3.htm#92

[11] *Vasil Evstatiev APRILOV* (1789 – 1847) reprezentant de seamă al Renaşterii Naţionale bulgare originar din Gabrovo. A făcut liceul la Braşov, apoi a studiat medicina la Viena, după care s-a stabilit la Odesa. A sprijinit activ *Eteria* (1821) şi a fost un sponsor important al studiilor de istorie a Bulgariei.

rusă a fost efectuată de profesorul F. K. Brun de la Universitatea din Odesa și de bulgarul V. N. Palauzov (1776 – 1853), cel mai bun prieten și colaborator apropiat al lui Aprilov, pe atunci student la aceeași universitate. Traducerea apărută la mijlocul anului 1878 cu titlul *Исторія болгар. Сочиненіе профессора Пражкаго университета Д-ра Конст. Іос. Иречка* prezintă numeroase adăugiri, completări și modificări chiar ale unor capitole întregi, operate de autor însuși, dar și de traducători, care au lucrat împreună, astfel că reprezintă, de fapt, ediția a doua a lucrării. Prin eforturile bulgarilor din Odesa, *Istoria* lui Jireček a devenit accesibilă unui număr mare de cititori bulgari din afara țării, răspândindu-se ulterior și în Bulgaria.

CESTY
PO
BULHARSKU.
KONST. JIREČEK,
V PRAZE

Konstantin Jirečk,
Cesty po Bulharsku
(Călătorii prin Bulgaria),
Praga, 1888.



Linia Jireček.
La nord – influența latină și formarea limbii române –
la sud, influența limbii grecești și
formarea limbii aromâne.

Prima traducere în bulgară a apărut în 1886 și a fost efectuată de către doi profesori de la Liceul din Gabrovo, N. D. Rainov și Z. Boiadjiev, dar nu este deloc reușită, după cum susțin specialiștii. În plus, traducătorii, care nu menționează după ce ediție au lucrat, deși se vede clar că este vorba de traducerea rusă de la Odesa, au modificat textul de pe pagina de gardă, eliminând numele lui Aprilov.[12] Dar chiar și așa nereușită din mai multe puncte de vedere, traducerea bulgară s-a epuizat curând, ceea ce a determinat Academia Bulgară de Științe să propună profesorului Jireček în 1915 să pregătească o a treia ediție a lucrării. Dar la 1 ianuarie 1916, Jireček refuză, spunând că vremurile de război pe care le trăia Europa acelor ani nu erau tocmai cele mai potrivite pentru o astfel de întreprindere, care ar fi necesitat călătorii de documentare prin Bulgaria. Pe lângă aceasta, începuse mai multe

---

[12] În ediția Odesa, titlul este: *Изданіе душеприкащиковъ болгарина В. Е. Априлова исправленное и дополненное прибавленіями самого автора и снабженное историческою картою*, iar în varianta bulgară citim: *Изданието на редакцията „Научно Списание" е поправено и допълнено с прибавленията от самият автор и е снабдено с историческа карта* (*apud* V. N. ZLATARSKI, Konstantin Jireček, *История на българите*, Prefață la ediția din 1929); http://www.kroraina.com/knigi/nb/nb_2_3.htm#92

alte lucrări și avea și alte obligații de serviciu, astfel că propune să se amâne proiectul până după război „când se va întoarce din nou pacea generală și va fi mai ușor să începem în liniște o nouă ediție a istoriei bulgare”.[13]

În prefața la ediția modernă a lucrării citim: „Istoria bulgarilor este prima istorie completă a poporului bulgar, care începe din antichitatea cea mai îndepărtată și se încheie cu momentul în care a fost scrisă. Nimeni altcineva nici până la Jireček, nici după el, nu a îndrăznit să facă așa ceva. Realizarea lui Jireček rămâne unică și irepetabilă. Astăzi, o astfel de lucrare se poate realiza numai prin efortul colectiv al mai multor domenii ale cercetării științifice și cu specialiști pentru diversele perioade ale istoriei bulgare.”[14]

Konstantin Jireček este cel care a definit și așa-numita *Linie Jireček*[15], ca o limită imaginară între influența latină (la nord de aceasta) și cea greacă (la sud). Linia lui Jireček pornește din apropierea orașului Laçi din Albania, merge spre est până la Serdica (astăzi Sofia), după care străbate Munții Balcani și ajunge la Varna, pe malul Mării Negre. Jireček a trasat această linie pe baza descoperirilor arheologice făcute în Bulgaria și în Serbia, constatând că cele mai multe inscripții vechi descoperite la nord de această linie sunt în latină, în timp ce la sud de ea sunt în greacă. După unii specialiști, această linie imaginară ar reprezenta și limita lingvistică dintre română și aromână.

Bulgarii nu l-au uitat niciodată și, drept omagiu, au dat numele istoricului ceh mai multor localități din Bulgaria și, de curând, au botezat tot cu numele lui și un teritoriu nou descoperit în Antarctica și cartografiat de exploratorii bulgari: *Capul Jireček (Нос Иречек)*.[16]

*

[13] *Ibidem*. Lucrarea a fost editată în 1929 sub îngrijirea lui V. N. Zlatarski, apoi a apărut din nou într-o ediție excelentă sub redacția prof. Petăr Hr. Petrov: Konstantin Jireček, *История на българите Ed. Nauka i izkustvo,* cu o Prefață de Petăr Petrov, cu reproducerea Prefețelor din 1878 și din 1929 și a Postfeței lui St. Mladenov .

[14] Petăr PETROV, *Иречековата „История на българите"*, Prefață la Konstantin Jireček, *История на българите, op. cit.* p. 24.

[15] În lucrarea sa *Geschichte der Serben*, Gotha, 1911.

[16] Situat în apropiere de Insulele Shetland, Antarctica, pe malul de nord-vest al insulei Smith, cartografiat de Bulgaria în 2009, denumirea aprobată la 3 iunie 2010 de Comisia pentru Denumiri Antarctice. http://id-team.org/apc/Apcbg-Web-New_files/gazet.htm, consultat la 15.06.2010.

Bibliografie

CVETLER, J., *K české účasti na budování bulharského státu. Činnost prokurátora A. Bernkopfa při organizaci justicie*, Praga, 1966;
KUTNAR, F., *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví, II.*, Praga, 1977;
MILUŞEV, Iavor, *Чешки профили в общественото развитие на следосвобожденска България*, Sofia, Ed. Prof. Marin Drinov, 2009;
PENCEV, Vladimir, *Чешките темели на следосвобожденска България*, în *„Европа"*, 2001, 5, pp. 14-19;
PŘIBYL, Miroslav, *110 години чешка и словашка общност в България* în *„Европа"*, 2001, 5, pp. 19-25;
RADNEV, Nikolai, *М. Дринов и К. Иречек и просветното дело в Княжество България,* Sofia, Ed. Narodna Prosveta, 1984;
TENEV, Dragan, *Тристахилядна София и аз между двете войни*, Sofia, Bălgarski pisatel, 1997.

Biblioteca de la stână

Laura JIGA ILIESCU
Cercetător științific II, folclorist,
Institutul de Etnografie și Folclor
„Constantin Brăiloiu", Academia Română
balaurax2@yahoo.com

Abstract

The article put into relation two small texts – one of them recorded at the beginning of the 19th century, the other one 200 years later – from the perspective of the so-called *collective reading*, performed in the isolated context of the fold settled in the high mountain.

Key words: Carpathian culture, collective reading, shepherd.

Au trecut zece ani de când doamna Cătălina Velculescu mi-a scris o dedicație pe volumul *Între scriere și oralitate*, făcându-mi onoarea de a mă socoti și pe mine printre aceia care își asumă responsabilitatea cercetării domenului imens și fecund al relațiilor între formele scrise și cele orale de expresie culturală. Gestul, încurajator, al Domniei Sale a contat mult în ceea ce privește activitatea mea științifică ulterioară. Și aceasta pentru că doamna Velculescu însăși reprezintă un reper de ținută și generozitate științifică și umană.

Pentru volumul acesta propun un text care integrează preocupările legate de *scriere, lectură și oralitate*, niciodată abandonate, cadrului de cercetarea etnologică și folcloristică a culturii montane, căruia în momentul de față îi dedic o mare parte din timp[1]. Fiind vorba despre un volum care omagiază o personalitate față de care mă raportez deopotrivă științific și afectiv, nu am putut evita cu totul implicarea emoțională.

•

„... urci pe un deal, sui mereu, și crezi c-ai terminat cu suitul. Dar, odată ajuns în vârf, vezi că urmează un alt deal (mai înalt). Continui urcarea și pe acesta și crezi că ai să termini cu suitul, dar vezi că după el se ivește altul (și mai înalt). Când l-ai urcat și pe acesta, constați că în fața ta *nu mai este nimic de urcat. Aici e muntele*[2].

„Odată, la Titești, în Loviștea (deci în *creierii munților*, cum spunem noi), o bătrână, care-și trăise viața aproape fără a părăsi Loviștea, spunea: «Am să mor mâine-poimâine, fără să fi văzut și eu muntele». Și noi, geografii și alții, am fi crezut că, dimpotrivă, nu ieșise niciodată din «munți»...ea care, însă, atunci când își exprimă regretul că n-a văzut niciodată cum arată «muntele» se gândea la golul alpin, unde sunt stânele și unde, exclusiv, se poate vedea ce este acela un «munte», în înțelesul popular al termenului"[3].

---

[1] Programul de pregătire postdoctorală al Academiei Române „Valorificarea identităților culturale în procesele globale", POSDRU/89/1.5/S/59758.

[2] Ion CONEA, *Vrancea. Geografie istorică, toponimie și terminologie geografică*, prefață de Al. Graur, ediție îngrijită de Lucian Badea, dr. Dimitrie I. Oancea, dr. Nicolae Stoicescu, București, Ed. Academiei Române, 1993, p. 129.

[3] *Ibidem*, p. 126.

La acelaşi sens *popular al termenului* mă voi referi în continuare.

Vorbele femeii din Ţara Loviştei mai relevă un lucru, aparent banal, pe care am avut ocazia să îl vedem confirmat prin cercetări de teren recente: nu toţi cei care locuiesc în apropierea muntelui îl cunosc în mod direct. Există, însă, o categorie de oameni care se desprind, sezonier sau permanent, din cadrul grupului mare căruia continuă să-i aparţină: ciobanii, pustnicii[4], proscrişii (tâlhari, haiduci, partizani). Ei sunt mediatori ai relaţiei *celorlalţi* cu muntele, dar şi *personaje* a căror marginalitate este complementară marginalităţii pe care o reprezintă muntele însuşi, ca spaţiu situat în afara arealului domestic, în afara controlului exercitat de comunitatea care reprezintă termenul de referinţă, *centrul*. Dintre aceste *personaje*, mă voi opri asupra păstorului, a cărui *alteritate* este oarecum ambiguă, căci el nu aparţine în mod exclusiv nici lui *aici*, nici lui *acolo*; sau, dimpotrivă, păstorul aparţine, în mod consecutiv, şi lui *aici* şi lui *acolo*.

Voi mărgini discuţia, referindu-mă la componenta religioasă care marchează figura păstorului muntean iar, în cadrul acesta deja restrâns, voi urmări expresii ale sale actualizate narativ şi ritual; o ultimă delimitare constă în extragerea, din repertoriul ritual performat pe munte, a practicilor devoţionale care integrează gestul lecturii.

Depărtarea reprezintă o situaţie limită, care, la rândul ei, trage după sine comportamente individuale şi comunitare diferite faţă de cele în care oamenii îşi desfăşoara viaţa şi îşi manifestă credinţa şi religiozitatea în condiţiile de *acasă*. Fie le adaptează pe acestea din urmă, fie dezvoltă forme specifice, noi, fără corespondent formal în modul de locuire de la *poale*.

Povestea care urmează este foarte răspândită şi cunoaşte numeroase variante în folclorul românesc, pe care voi încerca să le sintetizez în structura următoare:

După o perioadă lungă petrecută în munte, un cioban tânăr coboară în sat (trimis de baciul stânei; pentru că visase că mai există şi alţi oameni în afară de el). Câtă vreme trăise doar la munte, se ruga sărind de trei ori peste o cioată şi zicând „Astea sunt ale Tale, Doamne", cea de-a patra săritură dedicându-şi-o sieşi, „asta e a mea, Doamne". „Apoi se ducea după turmă"[5]. Conform altor variante, Dumnezeu Însuşi îl învăţase cum să-şi facă cruce. Ajuns în sat, se ia după oamenii (încearcă să le adopte comportamentul) care mergeau la biserică. Pe drum, observă că, la trecerea peste o mică groapă noroioasă, toţi ceilalţi se murdăresc, doar el rămâne curat. Mai observă că fiecare duce în spate un sac. Neştiind că este vorba despre sacul cu păcate şi că el este singurul care îl vede, apucă şi el un sac pe care îl cară la biserică spre hazul tuturor, crezând că aceasta este regula. „Oamenii credeau că e nebun". În biserică, este singurul care se roagă cu adevărat, dar are un moment de cumpănă, lăsându-se ispitit de diavol (vede o fată frumoasă care îi distrage atenţia; îl vede pe diavol cum trage cu dinţii de o de piele de bivol şi râde). „Când s-a întors înapoi şi trecea peste râpe, se cufunda până la genunchi şi în apă intra până la glezne". De aici, variantele se despart; fie duce fata la stână şi oile îl părăsesc, fie urcă din nou singur la munte, fără a mai coborî niciodată.

La nivelul expresiei narative, calităţii de *necivilizat* a ciobanului, derivată din necunoaşterea regulilor de comportament social şi religios îi sunt asociate puritatea şi deschiderea către calea mistică a relaţiei directe cu Dumnezeu, manifestată în afara (dar nu în contradicţie cu) instituţionalizării ecleziastice. Prostia lui este aparentă, căci are acces la un registru special al cunoaşterii, conferit tocmai de universul singurătăţii[6], pe care îl împarte, de altfel, cu pustnicul.

---

[4] În cazul pustnicului, ieşit definitiv din lume, nu se mai poate vorbi despre continuitatea de apartenenţă faţă de grupul majoritar.

[5] „Şezătoarea. Revistă pentru literatură si tradiţiuni populare", anul XVII, nr. 10, Fălticeni, 1917, pp. 148-149.

[6] Jacques LE GOFF, *Le desert – forêt dans l'Occident médiéval*, în „Transverses", 1980, 19, pp. 23-33.

Pe munte, ciobanii nu au biserică, iar preotul este adus doar în anumite situații. Cu toate acestea, ei sunt caracterizați de către *ceilalți* printr-o profundă religiozitate; „sunt oameni foarte credincioși". Survine, însă, din nou, percepția ambiguă, căci această religiozitate conține o componentă considerată a fi de factură necreștină (magică sau, în orice caz, din afara instituției bisericii), care se adaugă celei creștine. La această percepție asupra ciobanilor contribuie, printre altele, tocmai existența formelor specifice de adaptare a ritualurilor religioase care, în mod consacrat, necesită deopotrivă prezența preotului și a edificiului religios.

Pe munte, însă, ciobanii au cărți.

Este faimoasă amintirea lui Ion Heliade Rădulescu care descrie perioada copilăriei. O reiau, la rândul meu: „Mai un an am fost slobod și nu-mi petreceam vremea decât la o stână de oi, unde păstorii aveau felurimi de cărți. Acești oameni veneau de sărbători în sat și căta la zodii fetelor și flăcăilor, la un călindar ce era tipărit nu știu unde, că semăna slova rusească. Li se duse vestea în sat și fură chemați și la curtea boierească (cum am zice, la noi acasă). De aci mă cunoscui cu dânșii și nu mă mai putu ține în frică nici câinii de la stână, ce era să mă rupă odată. Într-o vară citii cu ei împreună *Poarta pocăinței*, *Epistola ce a căzut din cer*, *Viața Sfântului Alexie, omul lui Dumnezeu*, scrisă de mână, *Viața părintelui Macarie*, *Avestița, fata Satanei*, *Pogorârea Maicei Domnului la iad*, și alte vieți ale sfinților. Mai pe urmă veni din Brașov acestor păstori și *Istoria lui Arghir*"[7].

Fragmentul citat apare bogat în informații utile temei abordate în articolul de față.

Venirea păstorilor în sat, de sărbători, presupune aceeași racordare la calendarul religios, sacru, ca și comunitatea rurală din jurul bisericii. Deși cu oile la munte, ciobanii nu trăiesc în afara timpului.

În al doilea rând, este interesantă abilitatea deosebită a păstorilor în practicarea tehnicilor de previziune având ca suport un text scris. Faptul că ei – persoane coborâte din zona misterioasă a muntelui – și nu altcineva, sunt cei care „...căta la zodii fetelor și flăcăilor", îi arată a fi în posesia unei abilități care îi plasează în registrul ambiguității magico-religioase despre care vorbeam. Izolarea ciobanilor la stână, departe de ochii și urechile celorlalți, poate să le fi fost favorabilă în ceea ce privește credibilitatea de care se bucurau în calitate de cititori în zodii.

În al treilea rând, repertoriul de lectură al ciobanilor întâlniți de către Heliade Rădulescu este dominant religios, însă nu din seria scrierilor canonice, ci din categoria apocrifă a narațiunilor miraculoase, legendelor hagiografice, textelor apocaliptice. La o privire mai atentă, observăm prezența acelor texte – *Epistola căzută din cer*, *Avestița*, *Pogorârea Maicii Domnului la iad* – despre care se știe că au fost investite cu valori sacre activate în cadrul unor scenarii rituale, căpătând sensuri suplimentare față de cele dobândite prin lectuă. Unele dintre acestea sunt strict pastorale; lectura neîntreruptă, cu glas tare (sau, în unele variante, memorarea sa integrală și redarea orală), a apocalipsei Maicii Domnului, la stână, timp de 40 de zile se finalizează prin nașterea în turmă a unui miel năzdrăvan cu proprietăți oraculare. „Pe mielul năzdrăvan îl cunoaște singur numai păcurarul care a zis rugăciunea, adecă Povestea Maicii Precista".

Nu în ultimul rând, amintirea citată atestă practica lecturii colective – „citii cu ei împreună".

Ion Heliade Rădulescu s-a născut în anul 1802 la Târgoviște, prin urmare cele povestite trebuie să se fi întâmplat prin anii 1811-1812, când, conform biografiei, deprinde tehnica lecturii.

---

[7] Ion HELIADE RĂDULESCU, *Dispozițiile și încercările mele de poezie*, în vol. *Zburătorul*, ediție îngrijită, postfață, tabel cronologic, referințe critice de Teodor Vârgolici, București, Ed. 100+1 GRAMAR, 2002, pp. 90-96.

Nu ştim în ce măsură practicile lecturii în mediul pastoral, aşa cum au fost descrise de către Ion Heliade Rădulescu se întâlneau la majoritatea stânelor din arealul carpatic sau dacă grupul întâlnit de viitorul scriitor reprezenta unul dintre cazurile rare.

La 200 de ani distanţă, în cursul unei cercetări de teren, am înregistrat amintirea lecturii cu glas tare, performată în următorul context:

„Taică-mei era cioban în Muşetoiu. Muntele Muşetoiu [...]. El nu să ferea că-l aude cineva, să punea în genunchi, şi avea o Pasaltire, care o avem şi acuma, veeche; şi citea... până să depărta oile. Se urca iară în picioare, după ele. Iar se da în faţa lor şi citea.

[L.J.I. Citea în gând sau tare?]

Nu, nu. Tare. Cu voce tare. Cu voce tare, tare. 'L auzea, dela [...], îl auzea de la mănăstire, maicile de la Mănăstire [Polovragi]. Venea un călugăr pe la el, să-mprietenise cu el şi zicea: «Copii, îs călugăr eu, da'nu ştiu nici pe sfert ce ştie moşu»". Acelaşi cioban citea seara la lumina lunii, ascultat de către ceilalţi de la stână (informaţie de teren de la Vasile Flondor, n. 1944, Baia de Fier, Gorj, culegere in anul 2011, fond AIEF d.a. WS750087).

„Ca preotu' el ţânea predici. Îl provocam noi. Puneam întrebări. Pe de rost spunea". (informaţie de teren de la Vasile Flondor, n. 1944, Baia de Fier, Gorj, anul 2010, fond AIEF d.a. WS216370).

În anumite situaţii şi doar până la nivelul permis de canonul religios – el nu oficiază serviciul divin – acelaşi cioban, tocmai în calitatea sa de *cititor* şi *om foarte credincios*, prelua şi suplinea, pe munte, o parte dintre atribuţiile preotului.

Bibliografie

CONEA, Ion, *Vrancea. Geografie istorică, toponimie şi terminologie geografică*, prefaţă de Al. Graur, ediţie îngrijită de de. Lucian Badea, dr. Dimitrie I. Oancea, dr. Nicolae Stoicescu, Bucureşti, Ed. Academiei Române, 1993;

HELIADE RĂDULESCU, Ion, *Dispoziţiile şi încercările mele de poezie*, în vol. *Zburătorul*, ediţie îngrijită, postfaţă, tabel cronologic, referinţe critice de Teodor Vârgolici, Bucureşti, Ed. 100+1 GRAMAR, 2002, pp. 90-96;

LE GOFF, Jacques, *Le desert – forêt dans l'Occident médiéval*, în „Transverses", 1980, 19, pp. 23-33;

„Şezătoarea. Revistă pentru literatură si tradiţiuni populare", anul XVII, nr. 10, Fălticeni, 1917, pp. 148-149.

Considerazioni sulle croci dipinte nella pittura italiana del Duecento

Fabrizio LOLLINI[1]
ricercatore e docente di storia dell'arte medievale
Università di Bologna
fabrizio.lollini@unibo.it

Ho visitato Bucarest nel 2006, quando sono stato invitato al simposio "Ţara Haţegului. Confluenţe culturale România-Italia. Posibile prezenţe ale meşterilor lombarzi în Ţara Haţegului", organizzato dal locale Istituto Italiano di Cultura, già dedicato, allora, a quel Vito Grasso che non ho avuto la fortuna di conoscere. Per uno storico dell'arte occidentale, era una possibilità di constatare sul campo la differenza di metodo tra sè e chi si occupa di una realtà territoriale e culturale del tutto aliena, di reinventare le periodizzazioni usuali, e insomma di vedere le cose da un punto di vista esterno alla propria tradizione (un po' come quando si studia Giunta, o Duccio, all'interno della storiografia bizantina); di Catalina Velculescu, ho dunque potuto apprezzare, oltre che la grande competenza, la passione nello studio, e l'amore per quelle forme che in Italia, forse, solo da pochi decenni si sono emancipate dalle valutazioni longhiane di *Giudizio sul Duecento*[2].

***

Per iniziare. "Il supplizio di Cristo è il fatto massimo della religione cristiana. La rappresentazione della scena con la Crocifissione è quindi il tema massimo dell'arte cristiana". L'*incipit* del monumentale, ormai antico volume che Evelyn Sandberg Vavalà dedicò appunto alla croce dipinta in occidente inizia con questo assunto, seguito, poche righe dopo, da un'osservazione meno ovvia:

"La croce dipinta è in primo luogo uno strumento religioso; poi è un emblema e non scena, immagine e non composizione. Lo scopo principale è già raggiunto quando la croce in legno viene tagliata, e la forma stessa è l'elemento essenziale alla quale vengono in seguito aggiunte la figura di Cristo, e le varie figurazioni minori"[3].

---

[1] Nato a Bologna, insegna "Storia dell'arte medievale" e "Storia della miniatura" presso l'Università di Bologna, dove svolge attività didattica per la laurea triennale e quella magistrale; collabora con alcuni Master dell'ateneo bolognese, ed è stato invitato per lezioni e conferenze dal Musée du Louvre di Parigi e dall'Université François Rabelais di Tours (Francia), e dal Dickinson College di Carlisle (USA), di cui è docente nella sede di Bologna; è autore di circa un centinaio di pubblicazioni, prevalentemente dedicate alla decorazione libraria e alla pittura dal XIII al XV secolo.

[2] Il convegno si tenne nella sede dell'Istituto il 15 e il 16 maggio 2006. Ringrazio di cuore Ileana Stanculescu, che mi chiamò all'epoca a partecipare alla meritoria iniziativa, e di nuovo mi ha coinvolto nell'omaggio alla illustre collega.

[3] Queste pagine riprendono in modo letterale, con minime modifiche, qualche aggiunta e una riduzione di temi, un testo che ho già pubblicato in altra sede: Fabrizio LOLLINI, Statera fatta est corporis*: note sulla croce dipinta nel Medioevo e nel nostro contemporaneo*, in *Alla luce della croce: arte antica e contemporanea a confronto*, catalogo della mostra a cura di A. dall'Asta, Bologna, 2011, pp. 17-26; mi pareva un argomento adattissimo al contesto in cui qui lo si ripresenta, scena alcuna pretesa di essere originali ma cercando comunque di ribadire alcune costanti di metodo. Come il testo, e ancora di più, queste note vogliono dunque solo offrire una linea di lettura, e non aspirano a completezza o esaustività, ma cercano solo di fornire traccia degli studi da cui sono tratte le citazioni riportate, e delle opere critiche più recenti o (a mio parere) più utili in rapporto alle questioni affrontate. Il *monumentum* degli studi sulla croce dipinta in Italia, del tutto invecchiato sulle singole questioni storico artistiche ma ancora di gran fascino, e utilità come repertorio, è E. SANDBERG – VAVALÀ, *La croce dipinta italiana e l'iconografia della Passione*, Verona, 1929: i passi citati a p. 1, ma cfr. in generale per i temi qui accennati.

Non siamo davanti dunque, di base, a un *racconto*, quanto - nel senso più semiotico che storico - a un'*icona*; la forma del supporto e quanto vi è dipinto compongono un insieme che non deve essere letto in senso narrativo come uno svolgimento di fatti, ma come prototipo assoluto dell'essenza stessa della fede, reso visivamente.

In questo senso, l'inserimento di altre figure - i dolenti sotto i bracci della croce, per esempio - o di intere scene, o la declinazione dell'archetipo in varianti caratterizzate (col progressivo inserimento di santi moderni man mano venivano elevati agli altari, o addirittura di immagini di committenti), scalfiscono ma non mutano questo assunto primario. La stabilità delle forme impiegate, all'interno dei grandi gruppi che si sviluppano dalla tarda antichità all'epoca di Giotto, lo confermano: un vocabolario obbligato, senza variabili personali, trova la sua attendibilità proprio nell'essere fisso e immutabile, garanzia di riconoscibilità per i fedeli ma al contempo autolegittimazione che si forma e perdura attraverso il suo continuo ribadirsi, e che in oriente, nelle aree sottoposte all'influenza bizantina, tende a perpetuare ulteriormente il suo corso.

1. Le grandi croci dipinte sono oggi quasi tutte decontestualizzate: esposte nei musei, appese alle pareti delle sale, o magari ancora in sedi religiose, ma quasi mai nelle loro originarie collocazioni, che rivelerebbero il loro ruolo esemplare nella fruizione dell'immagine sacra da parte dei fedeli. Questi oggetti non sono 'quadri', come oggi si può pensare, ma oggetti liturgici.

Una serie di barriere, di limiti fisici e visivi era attiva in tutte le chiese, in primo luogo per dividere lo spazio dei laici da quello della comunità degli ecclesiastici che le gestivano (ma anche tra 'coro' e presbiterio): il *Rationale* di Guillaume Durand, nel XIII secolo, mette bene in evidenza la situazione in cui "la disposizione della chiesa materiale ha l'aspetto di un corpo umano. Infatti il [...] luogo dov'è l'altare rappresenta la testa, la croce dalle due parti [il coro col transetto] le braccia e le mani, la zona rimanente verso occidente tutto ciò che rimane del corpo"; ogni zona ha un suo abitatore di elezione: i sacerdoti nella sede della celebrazione, poi i frati, i monaci, le suore e i chierici, e infine il fedele comune.

Dunque "pressoché comunemente si appende un velo o si frappone un muro tra il clero e il popolo, in modo che non possano guardarsi a vicenda". Nella variabilità delle soluzioni architettoniche delle chiese medievali, ma anche delle loro dimensioni, e nella possibilità di far fronte a questa segmentazione anche in forma effimera, con cortine tessili e velami, la grande croce tabellare dipinta era quasi sempre collocata appunto su quel *limes* che richiudeva le aree più sacre della chiesa, e si mostrava alla comunità dei laici: quasi incarnava insomma, non solo dal punto di vista teologico ma anche fisico, l'inizio del mistero sacro. Nel *Presepe di Greccio* di Giotto, realizzato nell'ambito delle Storie di San Francesco nella chiesa superiore di Assisi, probabilmente verso il 1292, questa forma di ostensione dall'alto del recinto divisorio è come noto ben evidente.

Il tramezzo, dunque, era ricettacolo di molte immagini dipinte e scolpite, mobili o fisse, "verso cui si indirizzavano gli sguardi durante la liturgia e dato che solo alcuni momenti del rito, attraverso una sapiente regia, erano palesati agli occhi del popolo, gli oggetti figurativi che vi erano dislocati assumevano un ruolo di grande importanza" (Bacci); dato il loro ruolo, quindi, esse avevano una valenza guida rispetto alla psicologia dei fedeli, e al comportamento di questi ultimi durante i riti, specie rispetto al miracolo eucaristico. L'effigie di Cristo crocifisso, "magari ponendo enfasi sul dolore sofferto [...] otteneva l'effetto di creare compunzione, cioè rimorso e desiderio di pentimento, nell'osservatore". La croce era inclinata, con la parte alta verso il pubblico, proprio per aumentare il senso di vicinanza e di compartecipazione dello

spettatore. Di questo bisogna tener conto quando se ne parla, forse più che della variabilità degli stili e delle differenti modalità percettive[4].

La forma della grande croce pittorica tabellare si modella in ambito pittorico nel XII secolo sulla base di elementi costanti, ma con molte varianti. Tra i suoi precedenti troviamo le croci scolpite o modellate, in pietra e in metallo (anche prezioso), in rilievo più o meno alto, e di maggiori o minori dimensioni: nella transizione dalla croce scolpita romanica alle forme bidimensionali del nuovo *medium*, spesso si nota una vera e propria traduzione, nel differente mezzo espressivo, dei medesimi modelli. Un altro ambito che ebbe per certo ricadute sulle forme e sul concetto stesso di croce dipinta fu quello dei reliquiari (specie quelli dei frammenti della Vera Croce ma non solo), in cui il *pattern* simbolico si invera di un contenuto sacro anche materialmente. Di certo comunque, tranne rare eccezioni, è solo l'area italiana, in area europea occidentale, a conoscere la fortuna di questa tipologia produttiva. I grandi tabelloni dipinti non trovano medesima diffusione in Francia, o in area germanica, dove invece hanno enorme espansione altri oggetti di analoga iconografia ma di differente tecnica.

2. Le due grandi categorie che riscontriamo dipinte affisse alla croce, come noto, sono quelle del Cristo vivo e del Cristo morto, in forma parallela alla sua doppia natura, affermatasi nei grandi concili del IV e V secolo. Nel primo caso, la figura pittorica esprime un'idea di superiore intangibilità, nel secondo l'*imago* divina è più prossima all'espressione dell'umano, di cui condivide il destino terminale. Con qualche meticciamento intermedio, questa dualità si esprime nelle due iconografie del *Christus triumphans* e di quello *patiens*.

Il Figlio dell'Uomo trionfa nella prima, la sua figura - con poche eccezioni - è perfettamente verticale, con le braccia aperte e le mani distese a indicare un atteggiamento insieme orante e di protezione, che spesso si colora di un'attitudine da Redentore e Giudice Finale; gli occhi sono spalancati, spesso anzi enfatizzati, a dichiararne la natura *vigilans*; una realtà severa e dominante che impone una venerazione rispettosa, e che non indugia molto a esprimerne il supplizio; la croce è quindi, come esplicitato talvolta nella teologia tra XI e XII secolo, il simbolo della vittoria di Cristo, della Chiesa e del *Sacerdotium*, a condizione che il Figlio dell'Uomo sia rappresentato privo di segni di sofferenza 'bassa' e seguendo i canoni di una bellezza ideale che, non coscientemente né filologicamente, è in qualche modo spesso ispirata alla tradizione antica, ellenistico-romana, poi al tardoantico e alle sue rimeditazioni che troviamo nelle Rinascenze medievali, in cui la si riscontra più di una volta.

Il Cristo sofferente, invece, esprime il senso visivo di un tormento fisico: in forme progressive nei diversi tempi, gli arti superiori si flettono in una curva di dramma, il corpo si modella in una linea non più perpendicolare, ma incurvata (fino ad arrivare a una sorta di doppia ansa), le gambe e i piedi si sovrappongono, e, soprattutto, il capo non è più frontale come nelle raffigurazioni autonome del Sacro Volto o della Veronica, ma ruotato, poi adagiato su una spalla, fin quasi a un abbandono fisico derivato dalla forza di gravità; il figlio di Dio inizia a scalfire la sua prototipicità assoluta e intangibile con un'apparenza di abbandono, poi di sonno, infine di vera tragedia fisica. Il modello nasce in area orientale, forse tra VII e VIII secolo, e si afferma in zona bizantina, per poi migrare all'ovest, dove più tardi Anselmo, e poi Bernardo

---

[4] Cfr. M. BACCI, *Investimenti per l'aldilà. Arte e raccomandazione dell'anima nel Medioevo*, Bari, 2003, pp. 25-28, per Durand; vedi poi *idem*, *Lo spazio dell'anima. Vita di una chiesa medievale*, Bari, 2005, p. 110. In generale, i due contributi dello studiosi sono guide fondamentali per capire come si svolgesse la performazione devozionale all'interno delle chiese, specie in rapporto alle immagini ivi esposte: cfr. soprattutto BACCI, *Investimenti*, pp. 13-36, e *idem*, *Lo spazio*, pp. 79-149, con accurata descrizione delle modalità di esposizione delle tavole dipinte in generale e delle croci in particolare.

da Chiaravalle, nobilitano culturalmente l'evidenziazione della mistica della sofferenza. Ciò che è opportuno ricordare è che comunque anche le forme *patientes* non corrispondono certo a un'idea di naturalità; non sono cioè (fino a Giotto) un modo per rendere più 'vero' l'insieme artistico, ma rendono un concetto teologico diverso secondo differenti mezzi espressivi - comunque codificati, istituzionalizzati, e approvati dalle autorità religiose. Allo stesso modo, in ambito pittorico e scultoreo i taglietti orizzontali dello sterno, la linea dei pettorali, o l'addome 'a forchetta' non suggeriscono comunque, né nel *triumphans* né nel *patiens*, un'adesione al reale: non deve assomigliare a un vero uomo che solo uomo non è, ma a una forma comunque astratta, nel senso letterale del termine, in cui i singoli elementi che si avvicinano alla natura vengono trascelti e trascritti per definire - quasi più che un'immagine - un trattato di fede. Le due forme coesistono nei secoli di mezzo, e si alternano nella scultura, nella miniatura e nell'oreficeria a seconda dei tempi e dei luoghi, e dei *milieux* culturali[5].

In ambito pittorico, il trattamento della figura del Cristo vincitore è come detto quasi obbligato: solo molto di rado una minima flessione, o comunque un increspamento della staticità ieratica suggerisce un collegamento col mistero che si esibisce; l'altra scelta, invece, prevede appunto un *range* piuttosto ampio di posizioni. È poi da notare che nella croce dipinta si evidenziano molti rapporti, che qui non è il caso di accennare neppure, con la Crocifissione, cioè col soggetto di tipo narrativo, e non iconico, trattato in modo ovviamente più discorsivo, in cui la componente storica, e dunque l'evidenziazione della sofferenza e della morte, non può non prevalere.

Un percorso didascalico, direi manualistico, del tipo *patiens*, può partire dalla croce del Museo di San Matteo a Pisa (n. 20 della raccolta), tanto orientale nelle forme da essere riferita a un pittore bizantino fuoriuscito dall'impero d'Oriente dopo la caduta del 1204 a seguito della quarta crociata: qui il grafismo sottile e secco, molto probabilmente di origine bizantina provinciale e non costantinopolitana, definisce un corpo appena flesso, in cui ogni elemento anatomico del corpo e somatico del volto è definito da linee schematiche, che aspirano a una prototipicità assoluta; pure la composizione delle parti accessorie - la cimasa, il suppedaneo, i tabelloni agli estremi del braccio trasversale e quelli più ampi con le storie della Passione e quelle *post mortem* lungo l'asse verticale - mostrano analoga origine culturale; negli studi non si lega più l'opera (ma lo si è fatto per molto tempo) a una rimeditazione locale, cioè italiana, di fatti orientali, ma si pensa come detto a una prova eseguita, per così dire, in trasferta[6]. La *docta manus* di Giunta Pisano, invece, declina i modelli comneni e paleologi dell'est con quella che inizia a palesarsi come una sensibilità occidentale: il corpo divino si inarca, la testa si incassa nelle spalle, la grammatica dei segni di maniera greca inizia a svincolarsi da quella secca tripartizione - campitura cromatica di fondo, evidenziazione degli scuri e dei chiari - con cui veniva *scritta* l'immagine, pur se spesso i nessi rimangono come inarticolati, e anche la forma materiale dell'oggetto evita divagazioni narrative, concentrandosi quasi esclusivamente, a parte

[5] Si cfr. SANDBERG VAVALÀ, *La croce dipinta*; da un estremo all'altro, una sintesi aggiornata, di carattere divulgativo ma molto precisa, è F. MASSACCESI, *Dal* Christus trimphans *al* Christus patiens, in *Il Medioevo*, a cura di U. Eco, 9, *Basso Medioevo, Letteratura - Arte*, Milano-Roma 2009, pp. 487-493. Un recente intervento che tiene molto ben presente le ragioni della teologia e della religione - oltre e forse più che dello stile inteso astrattamente, è F. FARANDA, *Variazione iconografica dell'icona della Croce dipinta nel corso del XIII secolo*, « Commentari d'arte », 13, 2007, 36-37, pp. 8-16, che mi spiace molto non aver rammentato in LOLLINI, *op. cit.*

[6] Le numerose interpretazioni che si sono susseguite sull'opera sono riassunte da L. CARLETTI, scheda 7, in *Cimabue a Pisa. La pittura pisana del Duecento da Giunta a Giotto*, catalogo della mostra a cura di M. Burresi e A. Caleca, Pisa 2005, pp. 109-111; nello stesso volume, una ricca serie di esempi di questa tipologia.

i dolenti, nell'immagine del Cristo *patiens*, che il pittore toscano, vicino ai Francescani, inizia a traslare dall'assoluto al contingente, avvicinandolo cioè al simbolo di morte e sofferenza su cui meditare, e davanti a cui piangere in modo compartecipato[7]. Come è ben noto, la prima croce di Cimabue, quella di San Domenico ad Arezzo, perpetua le forme dei modi stilistici a lui precedenti, appena implementando la S rovesciata del corpo, ma iniziando a trattare l'epidermide attraverso aree limitate di modulazione chiaroscurale; l'inizio di una sterzata verso quel rinnovamento totale espresso dalla più tarda immagine per Santa Croce, la più nota vittima, purtroppo, dell'alluvione di Firenze del 1966 e oggi poco leggibile, in cui emerge un senso di continuità, in cui le forme del corpo non sono più scomponibili, ma fluiscono morbide e trapassano visivamente in modo mimetico. Il passo successivo saranno le grandi croci di Giotto, a partire da quella di Santa Maria Novella: Dio è qui davvero Uomo, non ha più nulla dell'idolo lontano ma riflette nella sua sofferenza esibita e nella sua realtà anatomica quasi esagerata un concetto di sacro in cui aveva avuto un ruolo enorme la predicazione dei nuovi ordini, i Domenicani e soprattutto i Francescani, che - in modo differente - operano una riforma della Chiesa che punta a una nuova partecipazione del fedele alla realtà del sacro[8]. Francesco mette in scena nella notte di Natale del 1233 a Greccio il primo presepe, e utilizza persone vere e vive per esprimere un mistero della fede: Giotto, sessant'anni dopo, le dipinge altrettanto reali per raggiungere lo stesso scopo. Le progressioni del *Christus patiens*, e la progressiva scomparsa di quello *triumphans* (salvo casi rarissimi e sempre motivati) nel corso del Duecento e del primo Trecento sono appunto parallele all'affermazione delle realtà delle due principali famiglie degli Ordini Mendicanti.

3. Il legame con la croce, al di là di tanta mistica medievale e moderna, e di santi e beati che lo vissero in seguito come cardine della loro testimonianza (e dunque ne sono poi stati caratterizzati iconograficamente), è fatto decisivo nella storia devozionale (e artistica) dell'occidente. La dicotomia della croce come oggetto da toccare, e come simbolo da venerare, appare evidente nello splendido e celebre esempio della croce di San Francesco a Bologna, eseguita poco dopo la metà del XIII secolo per la nuova locale sede dell'Ordine. Opera di un artista dipendente dalla lezione di Giunta Pisano, o a lui parallelo, è stata interpretata dal punto di vista dello specifico stilistico, però, in molti modi.

L'attuale tendenza maggioritaria la vede fatica di un maestro non felsineo, ma di formazione umbra, attivo in zona padana con continuità e autore di alcuni tabelloni della stessa tipologia di questa: il 'Maestro dei crocifissi francescani', appunto. Al di là dell'omogeneità del raggruppamento del catalogo che oggi si propone di questo pittore, su cui personalmente nutro forti dubbi, quello che interessa è la storia materiale della croce, ora in Pinacoteca Nazionale. Nel complesso che gli era stato destinato come prima sede bolognese, Santa Maria delle Pugliole,

---

[7] Su Giunta e le sue croci (con indebite, pur se dubbiose, estensioni al suo catalogo) cfr. per un quadro generale M. BURRESI e A. CALECA, *Pittura a Pisa da Giunta a Giotto*, in *La pittura pisana*, pp. 65-89 (alle pp. 71-78 soprattutto); ma cfr. M. BOSKOVITS, L. VANNUCCHI, S. GIORGI, L. BELLOSI e G. VALAGUSSA, voci e schede 47-54, in *Duecento. Forme e colori del Medioevo a Bologna*, catalogo della mostra a cura di M. Medica, Venezia, 2000, pp. 186-212. La variabilità delle composizioni dei cataloghi dei maestri, anonimi e non, così come delle cronologie, è fin troppo ampia, e credo dipenda - come ho già avuto modo di scrivere e ribadisco qui nel testo - dalla mancata consapevolezza delle *regole*, che non sono *trend* formali, che stanno alla base della maniera greca, e della funzione sacrale di questi oggetti: non si possono seriare o raggruppare su basi solo 'stilistiche'. Ma vedi ora anche la recentissima proposta su Bologna di F. FARANDA, *Un possibile Giunta Pisano nella ritrovata cripta di San Colombano a Bologna*, « Commentari d'arte », 16, 2010, 46-47, pp. 34-47, con ampia bibliografia.

[8] Rimangono fondanti le letture di L. BELLOSI, *Cimabue*, Milano, 2004, pp. 30-45, 96-102.

che si stava demolendo in vista della realizzazione della nuova grande basilica, i frati trovano un crocifisso, nel 1236; lo ricoverano nel più ampio edificio, dove sei anni più tardi l'oggetto diviene miracoloso, quando un frate, ingiustamente redarguito dal suo Padre Generale, viene consolato da quella immagine di Cristo. Sappiamo che nel 1254 la basilica, ancora in costruzione, subisce un crollo nella zona absidale, ed è allora che probabilmente questa prima croce viene distrutta: l'attuale, dunque, potrebbe essere stata realizzata dopo questa data e prima del 1263, quando il cantiere è attestato come terminato. In ogni caso, probabilmente posta al centro del tramezzo, poi spostata, la croce gode di una devozione tutta particolare: eredita in qualche modo la potenza miracolosa dell'immagine che l'ha preceduta - in molte cronache tarde, in effetti, è descritta come la medesima, fatto impossibile per motivi di stile - e canalizza una devozione che si esplica nelle processioni dei frati ogni venerdì dopo compièta. Corrispondente *in toto* ai parametri della pittura precimabuesca, col corpo elegantemente inarcato, il capo reclinato, e i tratti anatomici e somatici trascritti, come detto, in un vocabolario codificato, la croce reca in basso un minuscolo San Francesco in atto adorante e identificato da un'epigrafe, e viene a un certo punto ricontestualizzata dal punto di vista iconografico. Attorno al primo decennio del XV secolo, infatti, un pittore bolognese di gusto tardogotico, da identificare in Jacopo di Paolo, vi aggiunge una raffinatissima Sant'Elena sulla parte destra del tabellone principale: l'originaria decorazione a dischi in pasta di vetro viene coperta da racemi dorati e dall'inserimento della santa imperatrice, aureolata e con corona, che ormai lega la sua figura alla croce. Da immagine della sofferenza, icona singola e non narrativa, la croce duecentesca diviene allora al contempo elemento di un racconto e - per quanto dimensionalmente maggioritario - attributo iconografico di una realtà differente. La santa, di proporzioni ovviamente ridotte, si dispone a lato del corpo, lo guarda, e addirittura quasi lo tocca: Jacopo, infatti, fa fluire gli avambracci di Elena - che stanno 'fuori' - verso Cristo, dipinge i polsi esattamente sul confine della vecchia cornice rossa, e con le mani, chiare e affusolate, si sovrappone alla superficie pittorica del legno blu, in un modo che il contrasto cromatico mette in evidenza particolare. Il contatto fisico coi bracci dello strumento della passione rende evidente il trasporto quasi sentimentale per il *dulce lignum*, qui però - in modo incongruo rispetto alla tradizione testuale, e contro le abitudini usuali riferite a Elena - recante il corpo del Salvatore. Dal rinvenimento di una reliquia si passa a una compartecipazione[9].

Fatti come questo, nella storia della produzione pittorica, marcano in modo sempre più decisivo la dicotomia tra Oriente e Occidente, la diversità che a partire dalla fine del XIII secolo le due aree adottano nell'atteggiamento mentale verso le immagini e nella loro impaginazione percettiva: Da una parte, un senso di continuo cambiamento, con qualche ritorno più o meno atteso (il fascino neomedievale di certe croci controriformate della seconda metà del XVI secolo, o del Seicento); dall'altra, quell'idea di continuità e di mantenimento di una tradizione 'corretta' che, fatta eccezione per qualche area esposta alle influenze dell'ovest, perdurerà sino ai tempi moderni.

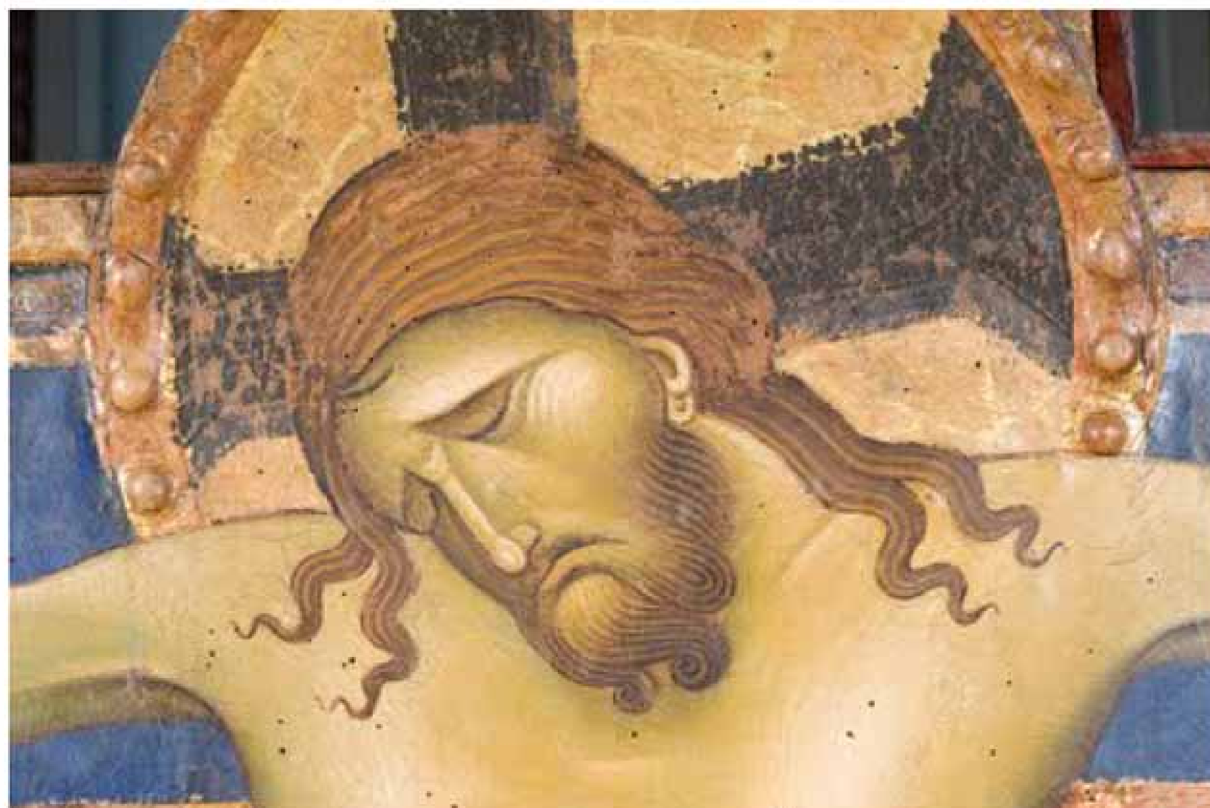
---

[9] Sulla croce cfr. M. BOSKOVITS, scheda 49, in *Duecento*, pp. 192-197; e S. GIORGI, scheda 2, in *Pinacoteca Nazionale di Bologna. Catalogo generale, 1. Dal Duecento a Francesco Francia*, a cura di J. Bentini, G. Cammarota, D. Scaglietti Kelescian, Venezia 2004, pp. 41-44; entrambi con ampia bibliografia precedente.

Bibliografia

BELLOSI, L.,*Cimabue*, Milano, 2004;
BURRESI, M.; CALECA, A. (a cura di), *Cimabue a Pisa. La pittura pisana del Duecento da Giunta a Giotto*, catalogo della mostra, Pisa, 2005;
DALL'ASTA, A. (a cura di), *Alla luce della croce: arte antica e contemporanea a confronto*, catalogo della mostra, Bologna, 2011;
ECO, U., *Il Medioevo*, 9, *Basso Medioevo, Letteratura - Arte*, Milano-Roma, 2009;
FARANDA, F., *Un possibile Giunta Pisano nella ritrovata cripta di San Colombano a Bologna*, «Commentari d'arte», 16, 2010, pp. 46-47, pp. 34-47;
FARANDA, F., *Variazione iconografica dell'icona della Croce dipinta nel corso del XIII secolo*, «Commentari d'arte», 13, 2007;
MEDICA, M.(a cura di), *Duecento. Forme e colori del Medioevo a Bologna*, catalogo della mostra, Venezia, 2000.

Fig. 1 Giunta Pisano, *Croce dipinta,* Bologna, San Domnico (Italia)



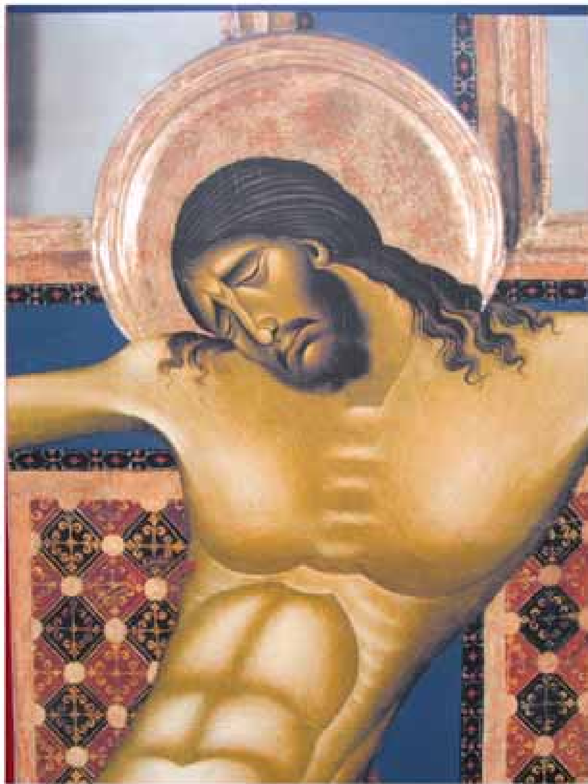


Fig. 2 Cimabue, *Croce dipinta,* Arezzo, San Domenico (Italia)



Fig. 3 Attribuito al Maestro dei Crocefissi Francescani, *Croce dipinta con San Francesco,* Bologna, Pinacoteca Nazionale

Un *Mariale* franciscan în Biblioteca Patriarhiei Ortodoxe Române

Profesor univ. dr. Antal LUKACS
Facultatea de Istorie
Universitatea din București
antal_lukacs@yahoo.com

Abstract

Our article is suggesting a new datating of a manuscris preserved in the Library of the Patriarcate of the Romanian Orthodox Church, in Bucharest, a franciscan *Mariale* - ms. lat. 181 (192). The datating of the manuscript in the catalogue of occidental manuscripts, published by Radu Constantinescu, is the first half of the XIV[th] century. Taking into account paleographical arguments, as well as the content of the calendarium, we suggest the modification of the dating, to the third quart of the XV[th] century.

Key words: Mariale, franciscan, latin manuscript, XV[th]c. Library of the Romanian Patriarcate in Bucharest.

Biblioteca patriarhală a Bisericii Ortodoxe Române păstrează, sub cota Ms. 181 (192), un manuscris latin de mici dimensiuni (13/9,5 cm.), pe pergament, cu o legătură de piele din secolul al XVIII-lea, conținând 117 file scrise.[1] Manuscrisul era cunoscut în literatura de specialitate prin catalogul manuscriselor occidentale, pe care Radu Constantinescu l-a inițiat în coloanele *Revistei Arhivelor*.[2] Reputatul specialist a identificat manuscrisul ca fiind un *Mariale* franciscan din prima jumătate a secolului al XIV-lea, având următoarea structură: folio 1-11v. Calendar; fol. 12: Rugăciune: *O, Jesu Christe, dignare me miserum pecatorem matri tue servire.... Ave...* Fol. 13-27: slujba Bunei Vestiri (*Annunciatio Mariae)*, însoțită și de o miniatură ce reprezintă scena (**fig. 3**) fol. 28-42: psalmii marianici din cursul săptămânii; fol. 42-49: slujba marianică din timpul Adventului; fol. 49[v]-94: slujba scurtă a Fericitei Fecioare (*Officium parvum Beatae Mariae Virginis*); fol. 94v.-117: slujba de peste an a Fericitei Fecioare Maria (*Cursus annualis Beatae Mariae Virginis*).

În ceea ce privește datarea manuscrisului, autorul catalogului a preluat anul care figurează pe prima pagină a calendarului (1341), dar care este în mod evident o însemnare târzie a donatorului: *Per divozione e rispetto, Canonico Dottore D. Antonino Percin[ino]*? și se leagă poate de realizarea noii legături (**fig. 1**). Din păcate nu avem nicio informație despre împrejurările în care manuscrisul a ajuns în colecția Bibliotecii Patriarhale și n-am reușit să identificăm nici proprietarul blazonului care este reprezentat pe fol. 12 (**fig. 2**). La vremea realizării catalogului, din cauza condițiilor precare în care se tipărea revista amintită, nu s-au putut publica imagini ale manuscriselor, mai recent însă, un catalog al manuscriselor din Biblioteca Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române reproduce câteva pagini și din manuscrisul nostru, identificat ca

---

[1] Mulțumim și pe această cale Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, pentru permisiunea de a studia acest manuscris. Gratitudinea noastră se îndreaptă și spre părintele arhimandrit Policarp Chițulescu, Directorul Bibliotecii Sfântului Sinod, pentru sprijinul acordat.

[2] „Manuscrise occidentale în bibliotecile românești. București (sec. VIII-XVI)", „Revista Arhivelor", anul LII, vol. XXXVII, 1975, nr. 3, pp. 307-322 și „Manuscrise occidentale în bibliotecile românești, II. Libraries VIII-XVI. State Central Library, Various Museums and Collections", „Revista Arhivelor", anul LIV, vol. XXXIX, 1977, nr. 4, pp. 447-457. Manuscrisul în discuție este prezentat la pp. 454-455.

Psaltirion din secolul al XIV-lea.[3] Dacă în ceea ce privește identificarea manuscrisului drept *Mariale* franciscan, pe baza conținutului său și a calendarului care favorizează în mod evident sfinții proveniți din Ordinul Sfântului Francisc, suntem întrutotul de acord cu părerea lui Radu Constantinescu, imaginile din albumul menționat ne-au trezit suspiciuni în ceea ce privește datarea acestuia.

Având acum posibilitatea de a studia manuscrisul, consider că există o neconcordanță între datarea propusă (prima jumătatea a secolului al XIV-lea) și scrierea folosită în codice, care, din punctul de vedere al paleografiei latine, trebuie încadrată în perioada umanistă.[4] (**fig. 5**) Cea mai bună analogie am găsit-o în textele scrise după mijlocul secolului al XV-lea, în regiunea venetă, mai ales la Padova și Verona, datorate unei noi orientări în reformarea scrierii care dezvolta inițiativele marilor umaniști de la cumpăna veacurilor XIV-XV (Poggio Bracciolini, Niccolo Niccoli, Coluccio Salutati), reprezentată acum de nume celebre ca Andrea Mantegna sau Felice Feliciano.[5] Asemănarea sugerează deci datarea manuscrisului nostru în cel de-al treilea sfert al secolului al XV-lea.

Un alt argument cronologic important găsim și în calendarul de la începutul manuscrisului. În data de 20 mai este înscris numele Sfântului Bernardino da Siena, binecunoscutul predicator franciscan, personalitate de prim plan a ramurii observanților ordinului (**fig. 4**). Vicarul general al observanților din Italia a trăit însă între anii 1380-1444 și a fost canonizat în anul 1450, data celebrării sale fiind chiar ziua morții: 20 mai. Cum nu există niciun motiv care să sugereze adăugarea ulterioară a numelui său în calendar, avem un *terminus post quem* foarte precis și sigur pentru datarea manuscrisului după 1450, în perfectă concordanță cu argumentul paleografic.

Necunoscând contextul și perioada în care manuscrisul a ajuns în biblioteca amintită, este greu de explicat anul care a fost scris pe prima filă: 1341. Dacă pornim de la supoziția că el provine de la vreuna din comunitățile catolice din România, anul 1341 s-ar putea integra în perioada de început a pătrunderii franciscanilor, tradiția Ordinului având cu siguranță cunoștință de aceste începuturi și canonicul Percinino putea să presupună o asemenea legătură.

Dată fiind importanța calendarului pentru identificarea și localizarea manuscrisului, îl reproducem integral în cele ce urmează.

CALENDARUL[6] (f. 1-11v):

IANUARIE: 1: circumcisio domini; 2: octava sancti Stephani?; 3: octava sancti Johannis?; 4: octava sanctorum?; 6: Epiphaniae; 10: Pauli primi heremitae; 15: sancti Mauri abbatis; 16: sancti Marcelli papae et martiris; 17: sancti Antonii abbatis; 18: sanctae Prisce virginis et martiris; 20: Fabiani et Sebastiani martirum.; 21: sanctae Agnetis virginis et martiris; 25: conversio Sancti Pauli; 28: sanctae Agnetis secundae.

FEBRUARIE: sancti Ignati episcopi; **2: Purificatione beatae Mariae;** 3: sancti Blasii episcopi; 4: sancti Giliberti confessoris; 5: sanctae Agathae virginis et martiris; 14: Valentini presbiteris et martiris; 19: sancti Barbati episcopi; 22: Cathedra sancti Petri; 23: vigilia; 24: sancti Mathiae apostoli.

[3] *Manuscrise din Biblioteca Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române*, București, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2008, pp. 18-22.

[4] Stefano ZAMPONI, *La scrittura umanistica*, Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde, 50. Band, 2004, pp. 467-503.

[5] ZAMPONI, *op. cit.*, pp. 481-482 și planșa nr. 11 de la p. 503.

[6] Literele gri deschis indică literele scrise cu roșu în manuscris.

MARTIE: 1: sancti Herculani episcopi; 7: Perpetuae et Felicitatis; 9: Quadraginta martirum; 12: sancti Gregorii papae; 16: sancti Patricii episcopi; 21: sancti Benedicti abbatis; 25: Anuntiatio beatae Mariae.

APRILIE: 2: Mariae egyptiacae; 11: sancti Anaceti papae; 23: sancti Georgii martiri; 25: sancti Marci evangeliste; 28: Vitalis martiris.

MAI: Philippi et Jacobi apostolorum; 3: inventio sanctae crucis; 6: Johannis ante portam latinam; Apparitio sancti Michaelis; 9: translatio sancti Nicolay; 14: sancti Bonifacii martiris; 19: sanctae Potentianae virginis; 20: sancti Bernardini confessoris; 25: translatio sancti Francisci; 26: sancti Johannis papae et martiris; 31: sanctae Petronellae virginis.

IUNIE: 9: Primi et Feliciani martirum; 11; sancti Bernabe apostolis; 13: sancti Antonii de Padua; 19: Gervasii et Prothasii martirum; 20: sancti Siluerii papae et martiris; 22: sancti Pauli episcopi; 23: vigilia; 24: nativitatis sancti Johannis; 26: Johannis et Pauli martirum; 28: sancti Leonis papae; vigilia; 29: apostolis Petri et Pauli; 30: commemoratio sancti Pauli.

IULIE: 1: octava beati Johannis baptistae; 2: visitatio beatae Mariae; 10: septem fratrum martirum; 11: sancti Pii papae et martiris; 12: Naboris et Felicis martirum; 17: sancti Alexi confessoris; 21: sanctae Praxedis virginis; 22: sanctae Mariae Magdalenae; 23: sancti Apollinaris episcopi; 24: sanctae Christinae virginis et martiris. Vigilia Christophori; 25: sancti Jacobi apostolis; 26: sancti Pastoris presbiteris; 27: sancti Pantaleonis martiris; 30: Abdon et Senen martirum.

AUGUST: 1: ad viculas sancti Petri; 2: sancti Stephani papae et martiris; 3: inventio sancti Stephani; 4: sancti Iustini presbiteris et martiris; 5: festum nivis; 6: festum transfigurationis; 7: sancti Donati episcopi et martiris; 9: sancti Romani martiris; vigilia: 10: sancti Laurentii martiris; 12: sanctae Clarae; 14: Eusebii presbiteris; vigilia; 15: Assumptio beatae Mariae; 18: sancti Agapiti martiris; 19: sancti Ludovici episcopi; 20: sancti Bernardi abbatis; 22: octava beatae Mariae; 24: vigilia; 25: sancti Bartholomei apostolis; 26: sancti Zepherini papae; 27: sancti Rufi martiris; 28: sancti Augustini episcopi; 29: decolatio sancti Johannis baptistae; 30: Felicis et Andacti martirum.

SEPTEMBRIE: 1: sancti Egidi abbatis; 2: sancti Antonini; 8: Nativitas sanctae Mariae; 9: sancti Gorgoni martiris; 11: Prothi et Iacinti martirum; 14: Exaltatio Sanctae Crucis; 20: vigilia; 21: sancti Mathei apostolis et evangeliste; 22: Maurici et sociis eius; 23: sancti Lini papae et martiris; 27: Cosme et Damiani martirum; 29: sancti Michaelis archangeli; 30: sancti Ieronimi presbiteris.

OCTOMBRIE: 1: sancti Remigii episcopi; 4: sancti Francisci confessoris; 7: sancti Marci papae; 10: sancti Cerboni episcopi; 18: sancti Luce evangeliste; 21: sancti Ylarionis abbatis; 22: septem dormientium martirum; 27: vigilia; 28: Simonis et Iude apostolorum; 31: vigilia.

NOIEMBRIE: 1: Festum omnium sanctorum; 2: Commemoratio animarum; 6: sancti Leonardi abbatis; 8: Quator coronatorum; **9: dedicatio Salvatoris; 11: sancti Martini episcopi;** 12: sancti Martini papae et martiris; 13: sancti Bricci episcopi**; 18:Dedicatio Petri et Pauli;** 19: sanctae Helyzabeth; 22: sanctae Ceciliae virginis et martiris; 23: sancti Clementis papae; 24: sancti Grisogoni martiris**; 25: sanctae Katherine virginis et martiris;** 29: sancti Satornini; vigilia; **30: sancti Andreae apostolis.**

DECEMBRIE: 1: sancti Eligii episcopi; 2. sancte Babiarie virginis; 4: sancte Barbarae virginis et martiris; 5: sancti Sabbe abbatis; 6: sancti Nicolai episcopi; 7: sancti Ambrosii episcopi; 8: Conceptio beate Marie; 11: sancti Damasi papae; 13: sancte Lucie virginis et martiris; 14: sancti Anelli presbiteris; 20: vigilia; 21: sancti Thome apostoli; 24: vigilia; 25: Nativitas Domini; 26: sancti Stephani martiris; 27: sancti Johannis evangeliste; 28: sanctorum innocentium; 29: sancti Thome arhiepiscopi; 30: sancti Sivestri papae.



Fig 1 fol. 1. prima pagină din calendar.

Fig. 2: fol. 12 blazon




Venite exultemus
domino. iubile-
mus deo salutari no
stro. preoccupemus
faciem eius in cofes
sione et in psalmis
iubilemus ei. Ave
maria gratia plena
dominus tecum Q
uoniam deus magn

Fig. 3: fol. 13: *Annunciatio*

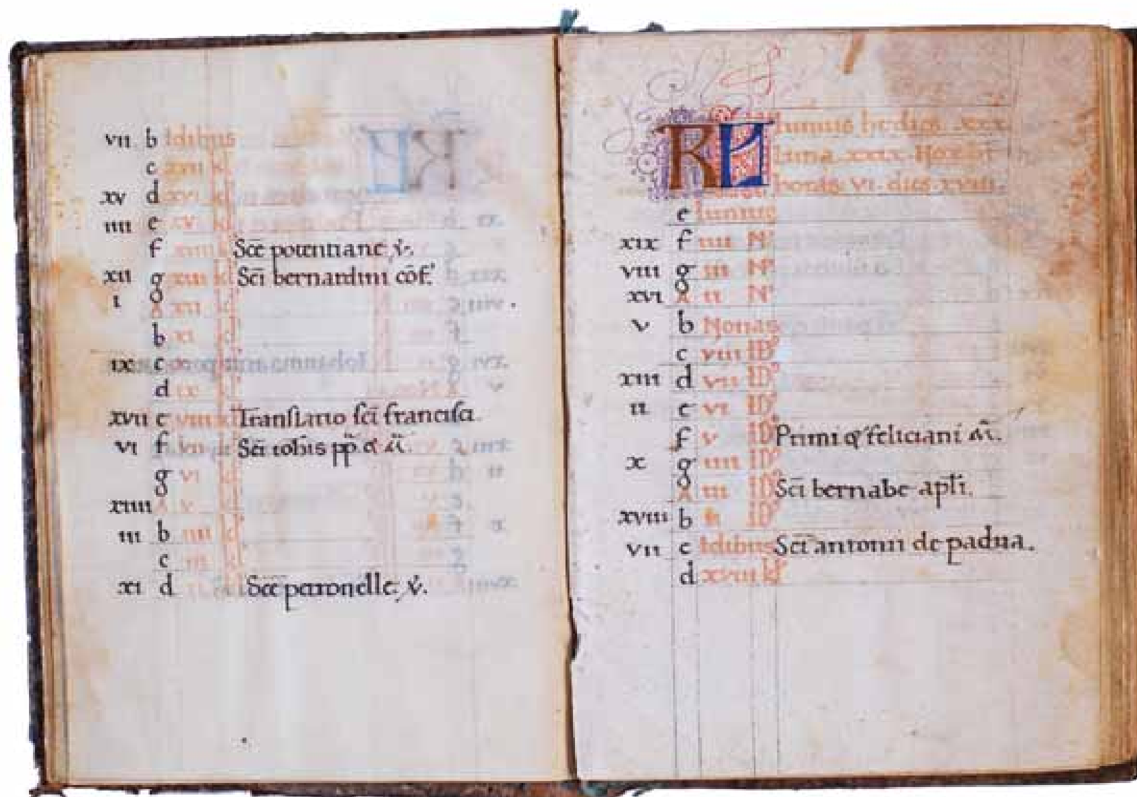
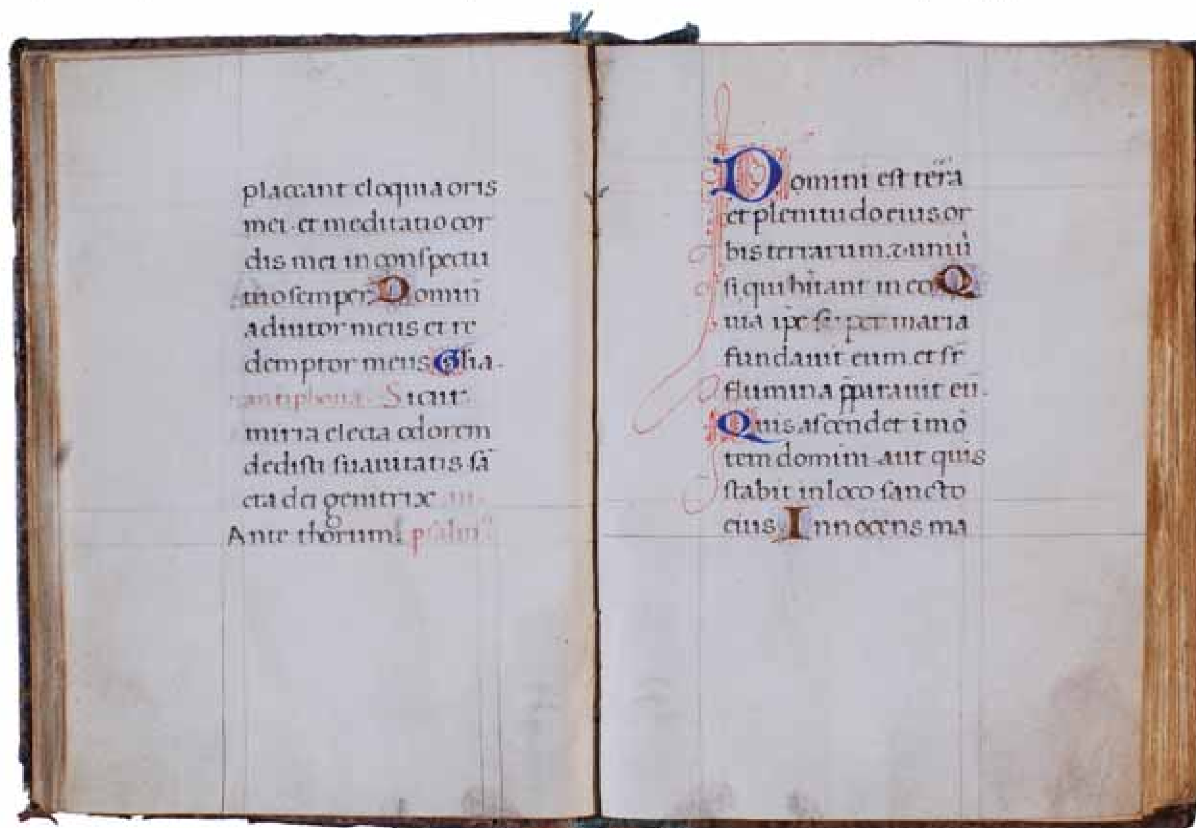


Fig. 4: fol. 5, filă de calendar cu numele *Sf. Bernardino da Siena* în 20 mai **Fig 5**: pagină de manuscris



„La păstrare sub întuneric”.
Căderea îngerilor în iconografia din Țara Românească[1]

Lector univ. dr. Silvia MARIN-BARUTCIEFF
Facultatea de Litere
Universitatea din București
silviahmarin@yahoo.fr

Abstract

The article analyses one of the topics that were examined from a literary perspective by Emil Turdeanu during his scientific career. Following the footsteps of the well known Romanian researcher, the current study focuses on the same topic of the *fall of the angels*, but from an iconographical point of view. The geographical area is Wallachia, a place where the subject was often encountered during the 18th – 19th centuries. Our aims are to identify the origin of the representation of the *fall of the* angels on the Romanian territory, the significance of its introduction in the wall paintings, sources of inspiration in the area, as well as the evolution of the topic during approximately two centuries.

Key words: Fallen angels, iconography, wall paintings, Orthodox church, Wallachia.

Între preocupările științifice ale lui Emil Turdeanu, textele apocrife au constituit, până la sfârșitul vieții, o coordonată constantă de cercetare. Istoricul literar și-a manifestat interesul pentru o serie de teme cu valențe escatologice, în rândul cărora s-a aflat și cea a *căderii îngerilor*. Probabil că legenda a intrat în atenția sa grație profesorului Nicolae Cartojan, care o va include în analizele sale alături de alte apocrife ale Vechiului Testament.[2]

În numărul 2 din 1982 al *Rivisti di Studi Bizantini e Slavi*, Emil Turdeanu publică « Le Mythe des anges déchus: traditions littéraires de l'Europe Occidentale et Orientale »[3], studiu consacrat variantelor temei din Antichitate până în epoca romantică. Rezultatele examinării amănunțite a tradiției literare și folclorice din ambele arii culturale creștine au fost republicate la mijlocul anilor '90, într-o ediție semnată împreună cu Laetitia Turdeanu-Cartojan și îngrijită de Mircea Anghelescu, într-un demers de a facilita accesul publicului din România la scrierile cercetătorului apărute în exil.

Având ca punct de plecare această contribuție științifică, ne vom concentra, în cele ce urmează, asupra prezenței prăbușirii îngerilor în iconografia din Muntenia și Oltenia de la finele epocii medievale și din epoca modernă.

Pentru a înțelege semnificațiile ce decurg din sintaxa plastică, vom evoca mai întâi textele care au putut genera reprezentări vizuale ale păcatelor unora dintre ființele celeste.

[1] Acest text reprezintă varianta în română a studiului „«Stored in the Dark». *The Fall of the Angels* in Walachia's Iconography”, publicat în *Transylvanian Review*, supliment 1/2012.

[2] Nicolae CARTOJAN, *Cărțile populare în literatura română*, ed. îngr. de Alexandru Chiriacescu, cuvânt înainte de Dan Zamfirescu, postfață de Mihai Moraru, vol. II, București, Ed. Enciclopedică, 1974, pp. 47-49.

[3] Emil TURDEANU, « Le Mythe des anges déchus: traditions littéraires de l'Europe Occidentale et Orientale », în *Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, II, 1982, pp. 73-117, reluat în vol. îngr. de Mircea Anghelescu, *Studii și articole literare*, București, Ed. Minerva, 1995, pp. 3-48.

Cele dintâi referințe, în acest sens, sunt cele vetero-testamentare, începând cu unele versete ale *Facerii*, unde este menționată eroarea comisă de „fiii lui Dumnezeu", aceea de a se uni cu „fiicele oamenilor":

„Iar după ce au început a se înmulți oamenii pe pământ și li s-au născut fiice / Fiii lui Dumnezeu, văzând că fiicele oamenilor sunt frumoase, și-au ales dintre ele soții, care pe cine a voit. / Dar Domnul Dumnezeu a zis: « Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceștia, pentru că sunt numai trup. Deci zilele lor să mai fie o sută douăzeci de ani »! / În vremea aceea s-au ivit pe pământ uriași, mai cu seamă de când fiii lui Dumnezeu începuseră a intra la fiicele oamenilor și acestea începuseră a le naște fii: aceștia sunt vestiții viteji din vechime". (*Facerea*, 6: 1-4)

Prima greșeală a îngerilor ca „fii ai lui Dumnezeu" decurge, am văzut, dintr-o alianță matrimonială improprie. Rodul ei – apariția unor ființe diferite, uriașii – este rezultatul unei combinații între puterea celestă, exprimată în supradimensionarea fizică, și trăsăturile umane. La originea unei noi specii se află așadar încălcarea unui tabu, abatere materializată într-un stigmat care va alimenta arhetipul gigantului.

Spre deosebire de *Vechiul Testament*, unde referințele la *căderea îngerilor* nu sunt extinse, literatura apocaliptică necanonică a conservat un text mai amplu despre ieșirea din lege a uneia dintre comunitățile de îngeri, scriere cunoscută sub numele de *Cartea lui Enoh*, ce a supraviețuit aproape complet în etiopiană și fragmentar în limba greacă[4]. Două sunt cauzele pe care Emil Turdeanu le identifică la originea culpei angelice: pe de o parte concupiscența, pe de alta, cunoașterea, ca în cazul strămoșilor Adam și Eva.[5] Există și alte tradiții mitice aparținând universului cultural iudaic și islamic[6], însă tradițiile românești au ca origine îndepărtată această versiune.

Textul etiopian are la bază o variantă canonică dispărută, al cărei conținut era strâns legat de deja citatele versete din *Facerea*[7]. El cuprinde o petiție a îngerilor păcătoși către divinitate, înaintată prin intermediul unui mesager, Enoh, descendent al lui Adam prin Set. Această cerere va fi refuzată, cei căzuți fiind condamnați să-și ispășească pedeapsa într-un „loc unde lucrurile erau fără noimă".

„Și am văzut acolo ceva înfricoșător: nu era deasupra cer și nici dedesubt pământ, ci un loc lipsit de noimă și îngrozitor. Și acolo am văzut șapte stele din cer înlănțuite acolo unele cu altele, ca niște munți uriași arzând cu foc. După aceea am spus: « Care este păcatul lor de sunt așa înlănțuite și pentru ce au fost aruncate aici »? Apoi a zis Uriel, unul din îngerii cei sfinți, care era cu mine și era una dintre căpeteniile acestora: « Enoh, de ce întrebi aceasta și de ce dorești adevărul ? Acestea sunt dintre stelele cerului care au încălcat porunca Domnului și sunt ținute aici până când vor trece zece milioane de ani, timpul potrivit păcatelor lor ». Și de-acolo am plecat într-un alt loc, care era și mai înfricoșător decât cel dinainte și am văzut un lucru îngrozitor: un foc mare ce ardea cu putere, și locul acela era despuiat ca o genune, fiind umplut

---

[4] Emil TURDEANU, « Le Mythe des anges déchus », în *Studii și articole literare*, p. 3. Cartea lui Enoh a fost elaborată în sec. II-I î. Hr. probabil în ebraică sau aramaică, de unde a fost tradusă în greacă. Din greacă a fost tradusă în latină și în etiopiană, textul nemaiajungând complet până în contemporaneitate decât în această din urmă limbă. Cf. Cuvântului Introductiv al lui W. O. E. OESTERLEY, în *Cartea lui Enoh*, ed. a II-a, trad. din engl. de Alexandru Anghel, București, Ed. Herald, 2010, p. 13.

[5] *Ibidem*.

[6] Pentru varianta prăbușirii lui Satan ca urmare a refuzului de a-l adora pe Adam, vezi Emil TURDEANU, *op. cit.*, pp. 4-5.

[7] Claude GILBERT-DUBOIS, « Naissance du mythe des Anges révoltés », în *Mythologies de l'Occident*, Paris, Éd. Ellipses, 2007, p. 305.

de coloane de foc ce coborau, și a cărui cupindere nu o puteam vedea și nici bănui. După aceea am spus: « Cât de înfricoșător este acest loc și cât de îngrozitor este de privit »! Apoi Uriel mi-a răspuns, unul dintre îngerii cei sfinți care se afla cu mine, și mi-a zis: « Enoh, de ce te temi și te înfricoșezi atâta »? Și eu am răspuns: « Din pricina acestui loc înfricoșător și din cauza durerii ce îi sunt martor ». Și el mi-a spus: « Acest loc este temnița îngerilor și aici vor rămâne pe vecie »"[8].

În ciuda faptului că narațiunea viziunii lui Enoh nu a ajuns în manuscrisele românești, elemente descriptive privind vinovăția îngerilor au pătruns în spațiul autohton prin intermediul cronografelor bizantine, fiind difuzate ulterior în cazanii sau alte scrieri[9]. *Palia istorică*, de pildă, relatează încă de la primele file, necuviința unuia dintre îngeri, Lucifer, de a se măsura cu Dumnezeu. Pentru orgoliul său, „steaua strălucitoare, feciorul dimineții", așa cum apare în profețiile lui Isaia (*Isaia,* 14: 12), este pedepsit imediat și fără drept de apel cu o prăbușire vijelioasă în străfundurile iadului.[10]

Identitatea textuală a acestui înger căzut nu este nici pe departe unitară, ci oscilează între o ființă angelică subordonată divinității și un adversar al Tatălui Ceresc. În *Cartea lui Iov* (*Iov,* 1: 6-12), Satan, din verbul ebraic *Satan* (= a se opune, a complota împotriva)[11], este unul dintre „curtenii" lui Dumnezeu, care îl încearcă pe binecredinciosul personaj vetero-testamentar, dar numai cu acordul propriului Stăpân. În mărturiile proorocului Zaharia (*Zaharia,* 3: 1-2), Satan se suprapune unei creaturi care îl înfruntă pe îngerul Domnului în fața marelui preot Iosua.

În *Apocalipsa Sfântului Ioan* (12: 9), el este diavolul, (gr. *diabolos* = „oponent", „acuzator"[12], „calomniator", „dezbinător"[13]) „balaurul cel mare" și „șarpele cel de demult", năruit în beznă împreună cu îngerii săi.[14]

Observațiile care stau la baza acestui excurs în iconografia românească sunt rezultatul analizei a treizeci și două de reprezentări ale *căderii îngerilor* din ansambluri monastice și biserici de mir din Oltenia și Muntenia, decorate în secolele XVIII-XIX.

De când datează reprezentarea în geografia vizuală autohtonă și cum a ajuns aici?

Cea dintâi inserție în pictura murală din Țara Românească se produce în ultimul deceniu al veacului al XVII-lea, odată cu împodobirea edificiului din Hurezi, de către Constantinos, Ioan, Andrei, Stan, Neagoe și Ioachim.[15] Înglobată structurii parietale a pridvorului, împreună

---

[8] *Cartea lui Enoh, op. cit.*, pp. 58-59.

[9] Nicolae CARTOJAN, *op. cit.*, p. 48.

[10] „Într-această zi fu împodobit ceriul cu de toată podoaba, iar mai pre urmă, întunerec și beznă, și fu lipsit de frumusețea ceriului, pentru ce că acesta gândi și zise întru sine: « Pune-voi scaunul mieu spre norii ceriului și voi fi asemene Dumnezeului de sus »! Și pentru căci numai ce // gândi, cu învățătura lui Dumnezeu fu lepădat din cinul îngeresc și, în loc de lumină, să sălășlui întru întuneric, iar de frumusețea îngerească fu lipsit". Vezi *Palia istorică*, stud. filolog., stud. lingv. și ed. de Alexandra Moraru și Mihai Moraru, București, Ed. Fundația Națională pentru Știință și Artă, Academia Română, Institutul de Lingvistică Iorgu Iordan, București, 2001, p. 102.

[11] Arvind SHARMA, „Satan", in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13, New York, Macmillan, 1995, p. 82.

[12] *Ibidem*, p. 81.

[13] Danielle FOUILLOUX, Anne LANGLOIS, Alice LE MOIGNÉ, Françoise SPIESS, Madeleine THIBAUT, Renée TRÉBUCHON, *Dicționarul cultural al Bibliei. Referințe iconografice, literare, muzicale și cinematografice*, ed. a II-a, București, Ed. Nemira, 2006, p. 251.

[14] Într-o scriere apocrifă creștină din sec. al IV-lea, conducătorul demonilor este Beelzebul (= „Domnul muștelor", cf. Arvind SHARMA, *op. cit.*, p. 82), singurul rămas din ceata celor răzvrătiți. Vezi *Testamentul lui Solomon. Regele, demonii și zidirea Templului*, trad. inedită din greacă veche și stud. introd. de Ștefan Colceriu, București, Ed. Humanitas, 2010, p. 70.

[15] Cf. pisaniei publicate în volumul coord. de Constantin BĂLAN, *Inscripții medievale și din epoca modernă a României. Județul istoric Vâlcea (sec. XIV-1848)*, București, Ed. Academiei, 2005, p. 543.

cu alte subiecte escatologice precum *Judecata de apoi*, *Psalmii 148-150*, *Parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr*, această scenă a fost plasată pe timpanul vestic, acolo unde se va menține în majoritatea ocurențelor sale. Meritul de a o aduce în iconografia epocii brâncovenești îi revine lui Constantinos, pictor grec care o va fi întâlnit, probabil, în arhitectura religioasă din Epir.[16]

La Hurezi, *căderea îngerilor* este alcătuită din trei registre. Primul dintre ele îl înfățișează pe *Dumnezeu cel vechi de zile*, înscris într-un semicerc, binecuvântând cu mâna dreaptă, în timp ce cu cealaltă ține globul crucifer. Poartă veșminte albe, strălucitoare, care îi atestă atotputernicia, ca în vedenia lui Daniel: „Am privit până când au fost așezate scaune, și S-a așezat Cel vechi de zile; îmbrăcămintea Lui era albă ca zăpada, iar părul capului Său curat ca lâna". (*Daniel*, 7: 9)[17]. Mai jos, în al doilea registru, este figurat din semiprofil, Arhanghelul Mihail, cu sabia ridicată în poziție de luptă, cu teacă la brâu și un disc în mâna stângă. Inscripția cu monograma X de pe disc îl recomandă pe Mihail ca mesager al lui Hristos (etimologic un arhanghel – gr. *arxaggelos* – e principalul trimis, cel mai important intermediar între divinitate și umanitate)[18]. Este înveșmântat în straie de soldat, iar de pe umeri îi atârnă o mantie, atribute ce îi confirmă apartenența la ierarhia celestă a arhanghelilor.[19] De-o parte și de alta acestuia, sunt redate, în genunchi, grupuri de îngeri, cu brațele întinse spre căpetenia lor. Delimitarea de registrul următor se face printr-un șir de nori sferici alburii, meniți să despartă în chip limpede cetele loiale lui Dumnezeu de cele ticăloase.

Luând în considerare puterea de iradiere și prestigiul de care se va bucura pictura de la Hurezi în mediul postbrâncovenesc al școlilor de zugravi, putem înțelege de ce scena prăbușirii îngerilor va fi reluată, mai mult ori mai puțin fidel, în programele artistice ale bisericilor din secolele următoare.

Ultimul registru al scenei coboară din înaltul cerului în adâncurile tulburi ale unei lumi informe. Din vălătucii de nori, îngerii necugetați alunecă spre întuneric. Zugravul de la mănăstirea vâlceană i-a surprins în mai multe etape ale metamorfozei: patru dintre ei se află la începutul căderii, fizionomia angelică nu le-a dispărut; unii, în tranziția spre corporalitatea demonică poartă încă stiharele ierarhiei din care provin; în sfârșit, alții au devenit deja făpturile nopții, brune, cu bărbi roșiatice, gheare ascuțite, coarne și aripi de liliac. Zborul sideral cedează locul planării îngreunate a mamiferului înaripat care a pătruns, din veacul al XII-lea, în bestiarul malefic din apusul Europei[20].

---

[16] Corina POPA presupune că zugravul grec ar fi putut veni din Epir sau Thesalia, dar că lucrase și în locașurile Muntelui Athos. Vezi „Pictura murală a bisericilor de la Hurezi și orizontul cultural al epocii brâncovenești", p. 147 și nota 102 din cap. „Pridvorul", în Corina POPA, Ioana IANCOVESCU, *Mănăstirea Hurezi*, București, Ed. Simetria, 2009, p. 242.

[17] Constantine CAVARNOS, *Ghid de iconografie bizantină*, trad. din engl. de Anca Popescu, ed. îngr. de Ștefan Ionescu-Berechet, București, Ed. Sophia, 2005, p. 173.

[18] Pentru etimologie, vezi Aurélien LE MAILLOT, *Les anges sont-ils nés en Mésopotamie? Une étude comparative entre les génies du Proche-Orient antique et les anges de la Bible?*, Paris, Éd. L'Harmattan, 2009, p. 23; pentru interpretarea simbolisticii angelice, vezi Constantine CAVARNOS, *op. cit.*, pp. 206-207.

[19] Descrierea felului în care trebuie reprezentați arhanghelii poate fi găsită la Dionisie din FURNA, *Erminia picturii bizantine*, ed. îngr. de C. Săndulescu-Verna, București, Ed. Sophia, 2000, p. 67; Elie Miron CRISTEA, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericei Răsăritene*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1905, p. 83.

[20] Jean-Paul CLÉBERT, *Bestiar fabulos. Dicționar de simboluri animaliere*, trad. de Rodica Maria Valter și Radu Valter, București, Artemis & Cavallioti, 1995, p. 174; Jurgis BALTRUŠAITIS, *Evul Mediu fantastic*, trad. de Valentina Grigorescu, București, Ed. Meridiane, 1975, pp. 126-127.

Transformarea progresivă a îngerilor este prescrisă de manuale de pictură postbizantină, așa cum reiese din celebra erminie din secolul al XVIII-lea, a lui Dionisie din Furna[21].

În partea inferioară a imaginii, pământul se deschide ca o gură imensă pregătită să-i înghită pe demonii înlănțuiți, amintiți în *Epistola Sfântului Apostol Iuda*: „Iar pe îngerii care nu și-au păzit vrednicia, ci au părăsit locașul lor, i-a pus la păstrare sub întuneric, în lanțuri veșnice, spre judecata zilei celei mari". (*Iuda,* 1: 6)

Surparea îngerilor pare să atingă climaxul în acest verset, unde vinovații sunt meniți maximei penitențe – ispășirea nu în obscuritate, ci chiar mai mult decât atât, în *josnicie*, „sub întuneric".

Reprezentarea de la Hurezi își are antecesorii în ansamblurile murale postbizantine din Epir. Pe insula Ioannina, la mănăstirea Filantropinon, Gheorghe și Frangos Condaris au introdus în exonartex, prin pictura din 1542, tema *păcatului îngeresc*.[22] Modelele celor doi frați tebani pentru episodul respectiv sunt divergente: pe de o parte, e vorba de tradiția picturii locale în care școala cretană are un cuvânt greu de spus, pe de altă parte, de surse de inspirație occidentale. Calmului compozițiilor cretane aduse în frescele din regiune de binecunoscutul artist Teofan, i se opun frământarea și dezordinea vizuală din segmentul prăbușirii propriu-zise, originare în vreo gravură italiană cu circulație în epocă.[23] *Căderea* va fi aleasă la 1603 să decoreze și o parte a trapezei Mănăstirii Dionisiu. În locașul a cărui pictură fusese încredințată lui Zorzis, maniera de figurare va fi mult mai aproape de canonul bizantin, degajând ordine și simetrie.[24] Varianta din edificiul atonit, cu Hristos în ipostază de arhiereu, înconjurat de mai multe ierarhii îngerești[25] celebrând alungarea lui Lucifer[26], nu va ajunge în iconografia din Țara Românească. Zorzis îi va lăsa lui Satan veșmintele dinainte de propria-i năruire, în conformitate cu principiul artei bizantine de a nu recurge la un număr prea mare de figuri și elemente din sfera negativului.[27] Nu e de mirare că pictorii perioadei moderne se vor îndrepta către varianta de la Filantropinon, căci ea corespunde mult mai bine contextului artistic ortodox din Balcani, gustului pentru asimetrie, variabilitate, narativ, exprimat tot mai deslușit în veacul al XVIII-lea.

---

[21] „Cerul și Hristos șezând pe scaun ca un împărat, ținând în mână o Evanghelie, pe care scrie: « Văzut-am pe Satana ca un fulger căzând din cer ». Și împrejurul lui Hristos cetele îngerilor stând cu frică și arhanghelul Mihail stând în mijloc și pe Hristos arătându-l celorlalte cete, le grăiește într-o hârtie: « Să stăm bine, să stăm cu frică »! « Veniți să ne închinăm [și să cădem înaintea] împăratului nostru Dumnezeu ». [Aceștia se fac pe nori, iar] în jurul lor [fă] dealuri, și în mijlocul dealurilor prăpastie mare, și deasupra prăpastiei [scrie]: « Tartarul ». Și [fă] ceata lui Lucifer căzând din cer; [pe îngerii ce cad și sunt aproape de cer fă-i tot cu chip îngeresc, dar mai schimbați, nu luminoși ca mai întâi]. Iar mai jos alți îngeri mai negri, și mai jos alții și mai întunecați. Și sub aceștia iarăși alții, jumătate îngeri și jumătate demoni, și încă și alții desăvârșit demoni negri și întunecați. Și din jos de toți, înlăuntru în Tartar (fă pe) diavolul Lucifer, [cu coarne, schimonosit], mai întunecat și decât toți mai sălbatic, zăcând lungit cu fața în jos și uitându-se în sus". Cf. *Erminia picturii bizantine, op. cit.*, p. 67.

[22] Miltiadis-Miltos GARIDIS, *La peinture murale dans le monde orthodoxe après la chute de Byzance (1450-1600) et dans les pays sous domination étrangère*, Athénes, Éds. C. Spanos, 1989, p. 173.

[23] *Ibidem*, p. 180.

[24] *Ibidem.*

[25] Descrierea și rolul ierarhiilor îngerești la Sfântul Dionisie AREOPAGITUL, *Opere complete*, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, București, Ed. Paideia, 1996, pp. 23-29.

[26] Pentru alte reprezentări ale căderii lui Satan în iconografia ortodoxă, vezi mănăstirea Hilandar (1622) și alte edificii în Smiljka GABELIĆ, „The Fall of Satan in Byzantine and Post-Byzantine Art", în „Zograph", nr. 23/1993, pp. 65-73.

[27] Constantine CAVARNOS, *op. cit.*, p. 200. Vezi și reproducerile Smiljkei GABELIĆ, *op. cit.*, pp. 68-69.

Când vine vorba despre modele, narațiunile de la Hurezi, prevestitoare ale unui timp nou, în care „fiecare strat va produce și va promova o artă care să-i fie specifică”[28] sunt consecvent invocate. Influența asupra edificiilor religioase din secolele următoare se întrevede în preluarea din mănăstirea lui Brâncoveanu a ipostazei lui *Dumnezeu cel vechi de zile* și nu a lui Hristos, după indicațiile erminiei.[29] Pe Tatăl Ceresc îl vom întâlni așadar la Stoenești, Pitaru, Aninoasa, București-Mântuleasa, Goleștii-Badii, Titireciu, Breasta, Urșani, Târgu-Cărbunești (Cojani), Milești, Câinenii Mici („Sfântul Nicolae“). Într-un amplu studiu consacrat iconografiei bizantine, Constantine Cavarnos susține că, în ciuda faptului că înfățișează figura unui bătrân cu barba albă, reprezentarea face trimitere la a doua ipostază a Treimii, adică la Hristos și nu la Dumnezeu-Tatăl. Lămuriri în acest sens ar aduce imnografia Bisericii Ortodoxe, în care se întâlnesc versete de felul: „Prunc cu trupul, Cel vechi cu anii cu uimire este văzut în ziua de astăzi și în templu este adus”.[30] Identificarea cu prima persoană a Treimii se produce însă din aria greacă, în frescă, în icoane sau chiar în lucrări de iconografie.[31] Ea se va perpetua în pictura murală de la noi, unde aureola Celui vechi de zile nu are crucea înscrisă, emblema lui Hristos, ci triunghiul Tatălui.[32]

La Mănăstirea Valea, în județul Argeș, Cuvântul Întrupat nu mai este inclus în centrul primului semicerc, ci în dreapta acestuia, în partea stângă pictorul plasând un înger cu filacter, pentru a echilibra compoziția. În fresca de la 1820 a bisericii din Tetoiu, prezența divinității a fost marcată prin inserarea triunghiului cu ochiul atoatevăzător.

Cheia secvenței iconografice a căderii se află însă în mâinile „celui dintâi dintre îngerii păzitori” (*Daniel* 10: 13), el guvernează întreaga imagine, din semiprofil, cu aripile fluturând. Dacă divinitatea nu-și dezvăluie chipul în toate ansamblurile murale identificate, Mihail nu poate lipsi din niciunul, el fiind reprezentantul din ierarhia celestă cel mai apropiat de slavă. Numele însuși – *cine este ca Dumnezeu?* – o interogație care afirmă unicitatea divină, îi arată statutul privilegiat și îi demonstrează smerenia[33]; la Mănăstirea Valea, aureola arhanghelului în interiorul căreia este înscris un triunghi reia nimbul divin din registrul superior, confirmare a puterii pe care o întruchipează. El este mesagerul justițiar, apărătorul credincioșilor, cel ce avertizează asupra obligației de a fi vigilenți pentru a nu repeta greșeala îngerilor neascultători[34]. „Să stăm bine, să stăm cu frică...”, aceste cuvinte se desfășoară pe filacterele frescelor de la Goleștii-Badii, Titireciu, Urlueni, Tetoiu, Bărbătești-Iernatic, Râjlețu-Govora, Milești, Sâmburești, Târgu-Cărbunești, Câinenii Mici, Homorâciu. Autoritatea asupra cetelor de îngeri răzvrătiți este conținută de poziția ascendentă a sabiei, atribut consecvent al arhanghelului, vizibil și în alte decupaje iconografice, precum cel de la Ostrov, Olt (1787) ori cel de la Copăceni, Vâlcea (1804), pe banderola căruia zugravii Manole și Dinu din Gorj au notat: „Tot cine va intra în biserică necurat / De sabie va fi tăiat”.

---

[28] Daniel BARBU, „Arta brâncovenească: semnele timpului și structurile spațiului”, în (coord.) Paul CERNOVODEANU, Florin CONSTANTINIU, *Constantin Brâncoveanu*, București, Ed. Academiei, 1989, p. 261.

[29] Vezi nota 19.

[30] Constantine CAVARNOS, *op. cit.*, p. 174.

[31] Cavarnos susține că această identificare ar exista și în erminia lui Dionisie din Furna. În ediția românească din 2000, ea nu se păstrează însă. Vezi Constantine CAVARNOS, *op. cit.*, p. 176 și *supra*, Dionisie din FURNA, *op. cit.*, p. 67.

[32] În pictura de la Hurezi, Stoenești-Drugănești (1724), Aninoasa (1730) și Câinenii Mici (1846), nimbul *Celui vechi de zile* este stelat.

[33] Pentru rolul Arhanghelului Mihail în aria bizantină, vezi cartea lui Ovidiu Victor OLAR, *Împăratul înaripat. Cultul Arhanghelului Mihail în lumea bizantină, București*, Ed. Anastasia, 2004.

[34] Vezi „Soborul Mai Marilor Arhistrategi Mihail și Gavriil și al tuturor cereștilor, fără de trupuri, Puteri”, în *Proloagele. Viețile sfinților și cuvinte de învățătură pe luna noiembrie*, Craiova, Ed. Mitropoliei Olteniei, f.a., p. 24.

Probabil cea mai interesantă parte a narațiunilor ce transpun artistic tema *căderii îngerilor* se reflectă în ultimul registru iconografic. Aici încape și maximum de abordări, așa cum se poate remarca din colecția de reprezentări studiate. Tiparul vizual de la Hurezi, în care preschimbarea îngerilor este redată gradat, se menține în mai multe ocurențe, cu diferența că cele trei trepte ale metamorfozei au fost reduse la două în ctitoriile de la Sărăcinești, Stoenești, Goleștii-Badii, Valea, Otetelișu, Sâmburești sau Bârsești. În alte localități din Muntenia și Oltenia – la București-Mântuleasa, Titești, Preajba de Pădure, Urlueni, Ciurești, Corbi – transformarea este un act încheiat, ce instituie o fractură definitivă între ierarhia îngerească și combatanții întunericului.

La Breasta, competența Arhanghelului Mihail de a-i ține la distanță pe aceștia din urmă a fost substituită cu funcția liturgică a grupurilor celeste, așa încât demonii nu mai apar pe timpanul vestic al pridvorului.

În aparițiile ei, nimicnicia îmbracă o cromatică diversă, de la ocru la roșiatic, de la griuri deschise la brunuri întunecate. Cât privește dimensiunea, manualele bizantine insistă asupra reprezentării la scară diminuată a personajelor negative în comparație cu eroii artei sacre.[35] În cazul arhitecturii românești, sugestiei nu i se dă curs în toate bisericile din secolul al XIX-lea, de pildă la Ciurești, Corbi sau Bărbătești-Iernatic.

Geometria lumii de „sub întuneric" cuprinde uneori, în adâncurile imaginate de pictorii români, silueta schimonosită a lui Lucifer, conducătorul revoltei angelice. Astfel, Satan individualizat înregistrează două ocurențe. În pridvorul Mănăstirii Valea, pe latura sudică, a fost figurat în zona mediană a registrului inferior, la dimensiuni mai mari decât slujitorii lui, cu trupul în nuanțe de ocru, poziția dorsală subliniindu-i statutul de ființă decăzută din grația divină. Inserția în regiunea meridională a imaginii, în linie dreaptă față de reprezentarea punctului maxim al cerului, instituie un raport antinomic perfect între culmile binelui și *mundus subterraneus*. A doua prezență este mai timpurie decât cea din locașul argeșean și aparține bisericii Stoenești-Drugănești (1724). Distingerea din grupul damnaților se produce de asemenea la nivel morfologic – Lucifer este mai mare decât restul demonilor și de culoare gri-cenușie – și la nivel sintactic – așezarea sa fiind în locul unde altădată va fi zugrăvită gura Leviathanului (a se vedea imaginea de la Bărbătești-Iernatic).

Pentru artiștii epocii moderne, corpurile diavolești oferă un prilej de exersare a creativității. Viermuiala luciferică – exprimată extrem de sugestiv în pictura bisericii Mântuleasa ori, mai târziu, în cea de la Pleșești – a stimulat reprezentările mentalului colectiv, dispus să pună în circulație descrieri detaliate ale eșecului unora dintre îngeri.

„Și cădeau de se făcuse pământul negru de atâta drăcime. Dar Dumnezeu a poruncit ca nici pământul să nu-i primească, pentru că îi era frică să nu-i omoare pe oameni, și s-au deschis pământurile sub ei, de au căzut până-n beznele iadului. Trei zile au căzut întruna fără conteneală, până s-a golit cerul de ei. Atunci îngerul Gavril[36] a ridicat mâna dreaptă, ca fiecare drac să rămâie acolo unde l-a prins clipa blagoslovirii. Așa au încremenit toți pe unde se aflau atunci: unii în fundul pământului, alții pe pământ, alții prin ape, alții prin văzduh, unii cu gura în jos, alții zvârcolindu-se, în sfârșit în toate chipurile".[37]

---

[35] Vezi *supra*, nota 24.

[36] În această legendă populară, celui căruia i se atribuie puteri peste legiunile îngerilor căzuți este Arhanghelul Gavriil și nu Mihail, așa cum apare în scrierile religioase, canonice sau apocrife.

[37] Marcel OLINESCU, *Mitologie românească. Cu desene și xilogravuri de autor*, ed. crit. și pref. de I. Oprișan, București, Ed. Saeculum I. O., 2001, p. 68.

Cea mai izbutită creație, din punct de vedere compozițional și stilistic, este cea de la biserica din Urșani, ctitorie a vătafului de plai Ioan Urșanu. Și aici au lucrat mai mulți zugravi, după cum o atestă inscripțiile de pe pereții exteriori și interiori ai locașului.[38]

Spre deosebire de majoritatea edificiilor, inclusiv de mănăstirea Hurezi, la Urșani, scena căderii a fost plasată pe latura nordică a naosului, în registrul superior, deasupra unor episoade din viața Maicii Domnului și din activitatea publică a lui Iisus.

În înaltul cerului, *Cel vechi de zile* guvernează dintr-un cerc tivit cu nori globulari; din nucleul compozițional, raze trandafirii se răsfrâng în toate direcțiile, arătând puterea de expansiune spirituală a centrului. Dedesubt, Mihail cu aripile întinse, anunță cu trâmbița verdictul implacabil al prăvălirii cetelor răzvrătite în întuneric. În dreapta arhanghelului, îngeri tineri, înveșmântați în haine albe[39], confirmă justețea și irevocabilitatea sentinței divine. Un alt șir de nori separă lumea armoniei desăvârșite de nevolnicia demonică. *Limes*-ul îi aruncă în afara imperiului etern pe îngerii vinovați, care își contemplă neputincioși involuția. La Urșani, gradarea metamorfozei atinge apogeul; prin tunicile strălucitoare țâșnesc membre pământii ori de un roșu înnegurat. Dacă la Hurezi, aripile de liliac luau locul celor de înger, aici, dispar definitiv, căderea fiind cu atât mai dureroasă. Labe cu gheare ascuțite schimbă regnul acestor ființe; pletele devin coarne, bărbiile delicate se prelungesc în terminații caprine. Chipurile au fost plămădite din profil, păstrându-se principiul artei bizantine de a-i înfățișa pe demoni incomplet[40]. Încrengătura trupurilor rostogolite amplifică impresia dezordinii apocaliptice. Insistența asupra detaliului corespunde interesului dovedit de zugravii bisericii vâlcene pentru decorația fitomorfă, vizibil de-a lungul întregului spațiu sacru. Este, fără îndoială, o altă dovadă a gustului pentru ornament, care pătrunde în edificii odată cu pictura brâncovenească, unde pasajele dintre secvențele iconografice nu mai sunt lăsate libere.[41]

Concluzii

Reprezentările *căderii îngerilor* din perimetrul arhitecturii religioase valahe sintetizează parcursul artei sacre românești de la sfârșitul epocii medievale până în modernitatea târzie. În cadrul acestui subiect iconografic se întâlnesc în mod fericit filonul artistic al ortodoxiei, cel ce alcătuiește de altfel osatura artei bisericești autohtone, cu o serie de elemente apusene, care au ajuns aici fie prin intermediari, fie în mod direct. Dincolo de întâlnirea culturală dintre est și vest, tema păcatului angelic prezentă în edificiile de cult muntene și oltene constituie proba convingătoare că raporturile cu modelele vizuale asimilate în *durata lungă* au fost regândite pe teritoriul românesc, atestând existența unui discurs artistic singular la sud de Carpați.

---

[38] *Dinu zugrav sudu Gorj, 7134* (=1805-1806), cf. inscripției din pictura exterioară. Vezi și Victor BRĂTULESCU, „Biserici din Vâlcea, II", în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, anul XXX, fasc. 93, iulie-septembrie, 1937, p. 99; în interior au semnat Milcu, Gheorghe și Preda din Gorj, cf. Constantin BĂLAN (coord.), *op. cit.*, p. 529.

[39] În arta bizantină, îngerii apropiați de Slava lui Dumnezeu sunt figurați în haine de culoare albă, aidoma lui Hristos în ipostaza *Cel vechi de zile*. Vezi I. D. ȘTEFĂNESCU, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, București, Ed. Meridiane, 1973, p. 192.

[40] Constantine CAVARNOS, *op. cit.*, p. 17.

[41] Pentru inovații artistice în pictura brâncovenească, vezi Corina POPA, Ioana IANCOVESCU, *op. cit.*, pp. 99-144 și Cornelia PILLAT, „O pictură târzie brâncovenească la biserica din Stoenești-Drugănești", în „Studii și Cercetări de Istoria Artei", seria Artă Plastică, t. 17, nr. 1, București, pp. 93-111.

Bibliografie

AREOPAGITUL, Dionisie, *Opere complete*, trad., introd. şi note de Dumitru Stăniloae, Bucureşti, Ed. Paideia, 1996;

BARBU, Daniel, „Arta brâncovenească: semnele timpului şi structurile spaţiului", în (coord.) Paul Cernovodeanu, Florin Constantiniu, *Constantin Brâncoveanu*, Bucureşti, Ed. Academiei, 1989;

BĂLAN, Constantin, *Inscripţii medievale şi din epoca modernă a României. Judeţul istoric Vâlcea (sec. XIV-1848)*, Bucureşti, Ed. Academiei, 2005;

BALTRUŠAITIS, Jurgis, *Evul Mediu fantastic*, trad. de Valentina Grigorescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1975;

BRĂTULESCU, Victor, „Biserici din Vâlcea, II", în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice", anul XXX, fasc. 93, iulie-septembrie, 1937;

****Cartea lui Enoh*, ed. a II-a, trad. din engl. de Alexandru Anghel, Bucureşti, Ed. Herald, 2010;

CARTOJAN, Nicolae, *Cărţile populare în literatura română*, ed. îngr. de Alexandru Chiriacescu, cuvânt înainte de Dan Zamfirescu, postfaţă de Mihai Moraru, vol. II, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 1974;

CAVARNOS, Constantine, *Ghid de iconografie bizantină*, trad. din engl. de Anca Popescu, ed. îngr. de Ştefan Ionescu-Berechet, Bucureşti, Ed. Sophia, 2005;

CLÉBERT, Jean-Paul, *Bestiar fabulos. Dicţionar de simboluri animaliere*, trad. de Rodica Maria Valter şi Radu Valter, Bucureşti, Artemis & Cavallioti, 1995;

CRISTEA, Elie Miron, *Iconografia şi întocmirile din internul Bisericei Răsăritene*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1905;

FOUILLOUX, Danielle, LANGLOIS, Anne, LE MOIGNÉ, Alice, SPIESS, Françoise, THIBAUT Madeleine, TRÉBUCHON, Renée, *Dicţionarul cultural al Bibliei. Referinţe iconografice, literare, muzicale şi cinematografice*, ed. a II-a, Bucureşti, Ed. Nemira, 2006;

FURNA, Dionisie din, *Erminia picturii bizantine*, ed. îngr. de C. Săndulescu-Verna, Bucureşti, Ed. Sophia, 2000;

GABELIĆ, Smiljka, *Cycles of the Archangels in Byzantine Art*, Beograd, 1991;

GABELIĆ, Smiljka, „The Fall of Satan in Byzantine and Post-Byzantine Art", în „Zograph", nr. 23/1993;

GARIDIS, Miltiadis-Miltos, *La peinture murale dans le monde orthodoxe après la chute de Byzance (1450-1600) et dans les pays sous domination étrangère*, Athénes, Éds. C. Spanos, 1989;

GILBERT-DUBOIS, Claude, *Mythologies de l'Occident*, Paris, Éd. Ellipses, 2007;

****Palia istorică*, stud. filolog., stud. lingv. şi ed. de Alexandra Moraru şi Mihai Moraru, Bucureşti, Ed. Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, Academia Română, Institutul de Lingvistică Iorgu Iordan, 2001;

LE MAILLOT, Aurélien, *Les anges sont-ils nés en Mésopotamie? Une étude comparative entre les génies du Proche-Orient antique et les anges de la Bible?*, Paris, Éd. l'Harmattan, 2009;

OLAR, Ovidiu Victor, *Împăratul înaripat. Cultul Arhanghelului Mihail în lumea bizantină*, Bucureşti, Ed. Anastasia, 2004;

OLINESCU, Marcel, *Mitologie românească. Cu desene şi xilogravuri de autor*, ed. crit. şi pref. de I. Oprişan, Bucureşti, Ed. Saeculum I. O., 2001;

PILLAT, Cornelia, „O pictură târzie brâncovenească la biserica din Stoeneşti-Drugăneşti", în „Studii şi Cercetări de Istoria Artei", seria Artă Plastică, t. 17, nr. 1, Bucureşti;

POPA, Corina, IANCOVESCU, Ioana, *Mănăstirea Hurezi*, Bucureşti, Ed. Simetria, 2009;

****Proloagele. Vieţile sfinţilor şi cuvinte de învăţătură pe luna noiembrie*, Craiova, Ed. Mitropoliei Olteniei, f.a.;

SHARMA, Arvind, „Satan", în *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13, New York, Macmillan, 1995;

ŞTEFĂNESCU, I. D., *Iconografia artei bizantine şi a picturii feudale româneşti*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1973;

****Testamentul lui Solomon. Regele, demonii şi zidirea Templului*, trad. inedită din greacă veche şi stud. introd. de Ştefan Colceriu, Bucureşti, Humanitas, 2010;

Anexă

Anul pictării edificiului	**Hramul bisericii Localitatea**	**Ctitorirea edificiului și ctitorii**	**Pictorii**	**Județul**
1694	*Sfinții Împărați Constantin și Elena* a **Mănăstirii Hurezi**, com. Romanii de Jos	**1690-1694** Constantin Brâncoveanu	Constantinos, Ioan, Andrei, Stan, Neagoe, Ioachim	Vâlcea
1717	Mănăstirea *Adormirea Maicii Domnului Sărăcinești* din **Valea Cheii**, com. Păușești-Măglași	**1687** episcopii Râmnicului Ștefan și Damaschin, Atanasie Sărăcinescu	Teodosie, Gheorghe, Preda	Vâlcea
1724	*Buna Vestire* din **Stoenești**, com. Florești	**1723** Gavriil Drugănescu	Nicolae, Toma, Bratu, Stroe	Giurgiu
1730	Mănăstirea *Sfântul Nicolae* din **Aninoasa**	**1677** marele clucer Tudoran Vlădescu, devenit Teodosie monahul	egumenul Varlaam	Argeș
1730	*Adormirea Maicii Domnului* din **Pitaru**, com. Potlogi	**1722-1730**		Dâmbovița
1734	*Sfinții Arhangheli –Mântuleasa* din **București**	**1732-1734** Stanca și Maria, sora și soția lui Manta Cupețu		București
1745	*Adormirea Maicii Domnului* din **Goleștii-Badii**, oraș Topoloveni	**1745** Dionisie, egumenul Mănăstirii Nucet		Argeș
1745	*Adormirea Maicii Domnului* din **Homorâciu**, com. Izvoarele	**1743-1744** căpitanul Iane		Prahova
1746-1747	*Sfântul Ioan Gură de Aur* a fostului schit **Titireciu** din Ocnele Mari	**1729** spătarul Mihail Cantacuzino	preotul Gheorghe și Andrei	Vâlcea
1769	*Sfinții Voievozi* din **Titești**, com. Titești	**1761** Martin și soția sa, Săftica, Preda diaconul	monahii Rafail și Dragomir	Vâlcea
1775-1786	*Sfinții Voievozi* din **Otetelișu**, oraș Bălcești	**1774** Anița Oteteleșeanu stolnicul Șerban serdarul Constantin șetrarul Ioniță	Preda, Ioana, Barbu, Ioan	Vâlcea
1778	*Sfântul Ștefan* din **Preajba de Pădure**, com. Malu Mare	**1778** Hagi Stan Jianu		Dolj

1784	*Sfântul Nicolae* şi *Adormirea Maicii Domnului* din **Breasta**	**1782-1784** Stolniceasa Maria Bengescu		Dolj
1797	*Sfânta Treime* a **Mănăstirii Valea**, com. Titeşti	**1534** Radu Paisie **1796** adăugarea pridvorului	Radu, Constantin, Şerban, Stroe	Argeş
1797	*Naşterea Maicii Domnului* din **Urlueni-Lereni,** com. Bârla	**1780**	Vlaicu din Câmpulung şi Niţu dascăl din Piteşti	Argeş
1805	*Intrarea în biserică a Maicii Domnului* din **Urşani**, oraş Horezu	**1804-1805** vătaful de plai Ion Urşanu	Manole şi Dinu din Craiova	Vâlcea
1809	*Sfântul Nicolae* din **Bârseşti**, com. Mihăeşti	**sec. XVIII** **1755-1756** refăcută de Barbu Oteleşeanu **1809** adăugarea pridvorului	Ion din Teiuş, ucenici Ion, Ilie şi Constantin	Vâlcea
1810	*Sfinţii Împăraţi* din **Păişani**, com. Stoina	**1810**		Gorj
1811	*Adormirea Maicii Domnului* din **Murgaşi**	**1807-1811** preotul Miu, jupân Constantin Cercel, Hristea Belivacă	Constantin	Dolj
post 1812	*Sfântul Ioan Botezătorul* din **Ciureşti**, com. Corbu	**1812** preotul Ioan Buzescu		Olt
1817	*Sfinţii Împăraţi Constantin şi Elena* din **Frasin**, com. Vladimir	**1817** Constantin Moscu, monahia Elisabeta, jupân Ioan		Gorj
1820	*Sfinţii Împăraţi Constantin şi Elena* din **Tetoiu**, com. Tetoiu	**1819-1820** Constantin Tetoianu		Vâlcea
1824-1825	*Sfântul Nicolae şi Sfântul Gheorghe* din Cojani, **Târgu Cărbuneşti**	**1825** polcovnicul Ioan Magheru	Manole şi Dinu	Gorj
1828	*Intrarea în biserică a Maicii Domnului* din **Pleşeşti**, com. Roşiile	**1793** Ioan, Preda şi Marin Pleşescu		Vâlcea
1828	*Cuv. Paraschiva, Sfântul Ioan Botezătorul şi Sfântul Nicolae* din **Râjleţu-Govora**, com. Uda	**1824-1828** diaconul Ioan Ciorâceanu		Argeş
cca 1830	*Sfântul Ioan Botezătorul* din **Mileşti**, com. Făureşti	**1829**	Stan, Preda, Floria, Dumitru, Badia	Vâlcea

1829	*Adormirea Maicii Domnului* din **Sâmburești**, com. Sâmburești	**1664** marele armaș Marco	preotul Ioan	Olt
1831	*Sfântul Ioan Botezătorul* – Cămărășeasca din **Târgu Cărbunești**	**1780** Mihai Colțescu		Gorj
1846	*Sfântul Nicolae* din **Câinenii Mici**, com. Câineni	**1733** Nicola Petru	Ioniță și Pătru	Vâlcea
1878	**Corbi**, com. Milcoiu	**1875-1878** Constantin, Ioan și Petru Odoroagă	Ilie Orășan din Pitești	Vâlcea
1890	*Buna Vestire* din **Bărbătești**, cătun **Iernatic**, com. Bărbătești	**1784-1785** ieroschimonahul Iosif, preotul Grivei **1823** adăugarea pridvorului preotul C. Strâmbeanu, jupân Mladin	popa Ion Pietraru, Dumitru G. G. al Tomii și Nicolae Ionescu	Vâlcea



Fig. 1 *Mănăstirea Sărăcinești, județul Vâlcea, pictură murală din 1717*

Fig. 2 *Biserica din Stoenești, Florești, județul Dâmbovița, pictură murală din 1724*





Fig. 3 *Mănăstirea Aninoasa, județul Argeș, pictură murală din 1730*

Fig. 4 *Biserica Mântuleasa, București, pictură murală din 1734*





Fig. 5 *Biserica din Izvoare, Homorâciu, județul Prahova, pictură murală din 1745*

Fig. 6 *Biserica din Titești, județul Vâlcea, pictură murală din 1769*





Fig. 7 *Biserica din Breasta, județul Dolj, pictură murală din 1784*

Fig. 8 *Mănăstirea Valea, județul Argeș, pictură murală din 1797*





Fig. 9 *Biserica din Urșani, județul Vâlcea, pictură murală din 1805*

Fig. 10 *Biserica din Tetoiu, județul Vâlcea, pictură murală din 1820*





Fig. 11 *Biserica din Câinenii Mici, județul Vâlcea, pictură murală din 1846*

Fig. 12 *Biserica din Bărbătești-Iernatic, județul Vâlcea, pictură murală din 1890*



Introducere la pretenția pentru Baroc

Profesor univ. dr. Henry MAVRODIN
Universitatea Națională de Arte, București

Riassunto

Le ragioni di questo studio si giustificano per la costante ed eccessiva insistenza di informazione sulla realtà del barocco nel XVII[mo] secolo in Moldavia, ancora presente negli ambienti universitari. Considerando le varie aperture ma anche le sudditanze, la reale mentalità della Moldavia del XVII[mo] secolo si appoggia sostanzialmente sulle esigenze della cultura di confessione cristiana-ortodossa, che non avrebbe potuto aderire ai valori strutturali e tanto meno a quelli collaterali della Riforma e della Controriforma, attraverso la loro sostanza ideologica ed anche alla loro partecipazione poliedrica alla mentalità ed alla cultura del secolo, sul territorio della Moldavia, specialmente nella prima metà del XVII[mo] secolo: si sarebbero capovolti equilibri politici costituiti a stento, ancora per tanto tempo abbastanza precari. Anche sul piano formale *il credo* della simmetria come valore simbolico e fondamentale dell'ordine, tradizionalmente ferma, è stato sempre refrattario alle influenze *di contaminazione*, mantenendo fedelmente i legami coll'Oriente cristiano.

Parole chiave: Barocco, Moldavia, Riforma, Controriforma, Dragomirna.

Este foarte posibil să fi fost una dintre intuițiile Prudenței, sfătuitoarea celui ce a gândit alcătuirea paginii tipărite, păstrându-i marginile albe (de multe ori insuficiente), oferind câteodată cărților, cel puțin încă o posibilitate. *Prudentele* spații albe ale paginilor ne prilejuiesc astfel însemnări și observații, pe care le notăm cu aceeași conștiință a provizoriului, firească oricărei afirmații.

Cercetării domeniului atât de delicat al muncii de cercetare, îi este recunoscută onorabilitatea și cuvenit respectul, fără însă ca reverențele să poată stăvili eventuale reconsiderări, sau chiar, de ce nu, reașezări spre direcții opuse.

Însemnările și notele ce fac obiectul studiului nostru se justifică datorită ambiguității în care se menține încă, ideea de baroc în Moldova secolului al XVII-lea, ce nu întâmplător ia amploare în anii '80 ai veacului trecut, cu nobila misiune, ca trecutul nostru să arate bine prin lume, dar mai cu seamă să se asemene cu aceasta, deși emancipării unei culturi, îi sunt insuficiente doar câteva asemănări conjuncturale.

Începând cu anii '20 ai veacului trecut și până pe la sfârșitul celui de al 8-lea deceniu, studiile focalizate pe stilistica limbajului scris și a reprezentării figurative în cultura Moldovei de până în miezul secolului XVIII s-au desfășurat relativ liniar, în sensul coerenței cercetătorilor acestei perioade, care concordau în a atribui cele șapte veacuri de cultură moldovenească unui Ev Mediu prelungit. Insistențele ulterioare în vederea omologării culturii românești la stilurile Europei occidentale ale secolului XVII se manifestă cu un fel de avânt, parcă revanșard, al recuperărilor, datorate faptului că spațiului moldovenesc i-ar lipsi, între Evul Mediu și Modernitate, câteva repere coincidente lumii occidentale, sau cel puțin, coincidente Poloniei catolice, în ideea de a se mai recupera un veac, două, din *bezna întunericului medieval*. Astfel, succesiunile în periodizarea culturală pot fi identificate și când acestea nu se prea justifică,

impunându-se în paralel și ideea unilateralității și succesivității istoriei lumii, drept paradigmă pentru fenomenul cultural. Firește, Moldovei îi lipsesc etape asemănătoare celor vest-europene, din rațiuni bine întemeiate și tot atât de bine cunoscute, rațiuni ce în fapt n-ar avea temeiuri să declanșeze complexe sau eforturi compensatoare.

Studiul cercetărilor evoluează în două direcții principale: prima, circumscrie cultura moldovenească în Evul Mediu, până după jumătatea secolului XVIII, iar a doua, identifică emanciparea acesteia în secolul XVII prin diverse reflexe renascentist-umanistice, până la acreditarea corespondențelor stilistice culturale dintre Moldova și Europa. Ideea care stă la baza impunerii barocului românesc pentru secolul XVII în Moldova se sprijină puternic pe ambiguitatea mijlocită de diversele accepții ale noțiunii de baroc: barocul fazelor finale ale epocilor culturale, cu tendința istoric cunoscută a degradării stilului, barocul determinist al stării de spirit, al predispoziției genetice a unei comunități, sau barocul clasic occidental, etapă culturală cuprinsă între secolul XVI și XVII. Ambiguitatea se măsoară în sensul interferențelor mai mult sau mai puțin insinuate ale ipostazelor enumerate mai sus și permite câteva interpretări defavorabile adevărului, pentru că mistificarea acestuia compromite prezentul ca materie pentru viitor.

*

Incluse multiplele-i deschideri și obediențe[1], mentalitatea reală a Moldovei sprijină substanțial faptul că o cultură de confesiune creștin-ortodoxă n-ar fi putut adera la valorile structurale și cu atât mai puțin la cele colaterale ale Reformei și Contrareformei, care prin substanța ideologică, prin participarea lor poliedrică la mentalitatea și la cultura secolului, pe teritoriul Moldovei, în special în prima jumătate a veacului XVII, ar fi răsturnat echilibre politice, clădite anevoios și încă pentru multă vreme, îndestulător de firave; Moldova trebuind să absolve multiple exigențe externe[2].

Pe plan formal, crezul în simetrie, ca valoare simbolică și fundamentală a *ordinii* tradițional neclintite, a fost mereu refractar influențelor *contaminante*, păstrând cu statornicie legăturile cu Orientul[3].

---

[1] Andrei VERESS, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești. Acte și scrisori*, București, Ed. Cartea Românească, 1929-1932, vol. VIII, p. 163: Scrisoarea nr. 124 din 28 mai 1611, Veneția: *Scrivono di Vilna delli 20 Aprile tener dal Campo Polono sotto Smolensco delli 12 detto, che il Re inteso li progressi di Gabriel Bathori, et d'haver scacciato il figliuolo del già Hieremia Vaivoda della Moldavia, con haver posto in possesso di quella provincia il figliolo del già Simone, che fu fratello del sudetto Hieremia, destinato ultimamente dal Gran Turco Vaivoda di Moldavia, sua Maestà, come quella che ha sempre favorito il figliolo di detto Hieremia et postolo in possesso del stato, quello come s'intende esser sottoposto, come feudo della Corona Polona, haveva spedito il gran Generale Polono, ad esso Bathori a farli sapere, che dovesse ritirarsi et lasciar tornar in possesso della Moldavia quello posto da Sua Maestà, et in questo darli subito sodisfattione, altrimenti armarebbe essercito alla sua destruttione.* (Roma, Bibl. Vaticana, Fondo Urbinate, vol. 1079).

[2] A. VERESS, *Documente*, vol. VIII, pp. 282-283, Scrisoarea nr. 226: Comitele Sigismund Fargoch. Košice, 12 oct. 1612, către Palatinul George Thurzo: *În zilele trecute, a fost aici la mine, sluga Principelui Ostrog, care spune cu încredințare, că turcii și tătarii ar fi în Moldova și Țara Românească, mai vârtos, precum povestește că s-ar fi așezat chiar acolo, în acele țări, vrând să-și facă acel pământ loc de locuință. Voievozii cari sunt acolo, atârnă cu totul de turci și de tătari și în toate astfel își rânduiesc treburile voievozii, cum le place turcilor și tătarilor. Cu toate că tabăra polonilor este la Comenița, ea supraveghează pe turci și pe tătari, până nu ajunge acolo frigul, după aceea se împrăștie și ei; din aceasta se vădește că înțelegerile vechi cu polonii, rămân la locul lor și se împacă cu turcii. Pentru că lupta cu ei n-a fost din voia regelui polon ci a fost pornită numai de cumnatul Voievodului moldovean; nădăjduiesc că într-adevăr acest lucru se oprește aici etc.*

[3] N. IORGA, *Sinteza bizantină*, București, Ed. Minerva, 1972, p. 131: *s-a petrecut atunci, în secolul al XVII-lea, o Renaștere greacă ce nu s-a desprins încă de acest intermediar, care fusese Bizanțul didascalilor și al retorilor, al poeților arhaizanți, al istoricilor de curte și mai ales al teologilor, interpreți și apărători ai credinței.*

Cu privire la premisele și rațiunile identificării barocului românesc, vom transcrie câteva din afirmațiile scrise ale cercetătorilor care revendică pentru Moldova moșteniri în favoarea cărora actele nu sunt încă pe deplin convingătoare. Dintre exegeții autohtoni, se evidențiază Edgar Papu care preia ideile consolidate despre baroc de la Wölfflin, sau Burkhardt[4] și anticipă o școală românească a *emancipării secolelor sărace*. Predispoziția românilor pentru baroc, după opinia lui Edgar Papu[5] se activează odată cu ocuparea Daciei de către romani, deși *au existat și indicii – cei drept*, scrie autorul, *limitate și parțiale și ale unui baroc geto-dac*[6]. Redactarea argumentării coincide, poate întâmplător, cu deceniul 8 al veacului trecut, acreditând implicit ideea că românilor le curge barocul prin vene, fenomen prin care ne-am afla într-un baroc perpetuu[7], ce poate fi cu ușurință interpretat și ca o continuă civilizație autodegradantă, tocmai datorită ambiguității prin interpretare a termenului, *baroc*.

Autorul sintetizează prin cinci puncte, indiciile barocului geto-dac: **1.** *vocația gigantismului. Faptul se situeză în acord cu fastul politic, cu măreția și monumentalitatea de care vorbește Pârvan.* **2.** *al doilea element baroc, adică tocmai prin care se obține realizarea alcătuirilor gigantice, cu toate efectele lor, se arată a fi ingeniozitatea tehnică*...**3.** *bogăția materialelor prețioase, îndeosebi a aurului și argintului.* **4.** *dezvoltarea intensă a medicinei. Am mai comentat la capitolul respectiv cultivarea culminantă a unei atari discipline îndeosebi în mediile baroce, răspunzând cerinței implicate în latura organică a trăirii defensive*... Astfel, chiar marele Ipocrate, ar fi fost *învățăcelul unui medic de origine geto-tracă Herodicos, din Selimbria*[8]. **5.** *în sfârșit, receptivitatea de care s-a bucurat la locul de exil, poema Getica a lui Ovidiu, nu poate fi iarăși trecută cu vederea*[9].

Dacă studiul n-ar fi fost publicat în 1977 și apoi în 1986, s-ar fi putut crede astăzi, că ideile similare referitoare la barocul românesc, în Moldova secolului XVII, i-ar aparține medievistului R. Theodorescu care, dintre accepțiile barocului îl cultivă pe cel istoric, de factură occidentală, ce acoperă respectivele exigențe politice.

Transcriem în acest sens un paragraf[10], ce conține teza repetată de-a lungul numeroaselor publicații și conferințe, în circa 20 de ani, între 1979-1999[11]:

... cercetările m-au îndrumat înspre prima decadă de după 1600, unde am putut să identific în Moldova, un aspect stilistic prebaroc, aparținând în fapt, manierismului internațional al Europei est-centrale, într-o variantă însă, în care originalitatea absolută rezidă în caracterul său ortodox, post-bizantin[12]. La pagina antericară, autorul își asumă paternitatea identificării ***stilului baroc ortodox, post-bizantin***, prezentând apoi, ca etalon exemplar în acest sens, monumentul mânăstirii Dragomirna din nordul Moldovei, înălțată (oficial) între 1602-1609.

---

[4] Wölfflin a fost studentul lui Burkhardt și devenit editorul său, i-a îngrijit cele trei volume, *Renaștere și Baroc*, apărute în 1888.

[5] Edgar PAPU, *Despre stiluri*, București, Ed. Eminescu, 1986.

[6] *Ibidem*, p. 243.

[7] *Ibidem*, p. 250: *în concluzie, pictura externă moldovenească din veacul al XVI-lea se caracterizează printr-o expresie de fond barocă, grefată pe varianta autohtonizată a unui clasicism bizantin.* Ar fi fost indispensabilă precizarea că expresia de fond este barocă, numai față de perioada paleologă, pentru că altfel rămânem în ambiguu.

[8] *Ibidem*, p. 245.

[9] *Ibidem*, cap. „Puncte de reper pentru un baroc românesc", pp. 243-245.

[10] R. THEODORESCU, *Roumains et balkaniques dans la civilisation sud-est européenne*, București, Ed. Enciclopedică, 1999, p. 369.

[11] IDEM, *Civilizația românilor între medieval și modern*, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1987; IDEM, *Itinerarii medievale*, București, 1979, pp. 155-167; IDEM, „Manierism și primbaroc postbizantin între Polonia și Stanbul. Cazul moldav 1600-1650", în „Studii și cercetări de istoria artei", 1981, pp. 34-94.

[12] IDEM, *Roumains et balkaniques*, p. 368.

Sau: (...) *o mărturie a situării într-un orizont manierist internațional, mi se pare că o reprezintă* ***aplecarea stăruitoare spre frământatele, dinamicele, pe alocuri chiar și imprevizibilele și fantasticele, elansatele și decorativele*** *rețele de nervuri de piatră, profilată,* ***împodobite*** *cu medalioane și scuturi sculptate, cândva colorate și aurite, ce descind ca sursă de inspirație, din goticul occidental, cu care Moldova fusese de multă vreme obișnuită, însă tratate, la Dragomirna,* ***într-o viziune pitorească, proprie Răsăritului*** *și componenței medievalizante, a manierismului din arta central-europeană, în jur de 1600*[13].

Despre *viziunea pitorească proprie Răsăritului*, lipsesc studii de specialitate și nu putem confrunta idei, dar abundența adjectivelor cu trimiteri spre un gust compozit, îi asigură argumentației, pe lângă distanța considerabilă față de rigorile academice sau universitare ale analizei științifice, o deplină aderență la *manierismul est central-european*. Acreditarea însă a manierei sau a **barocului ortodox**, în prima jumătate de secol XVII, nu pare convingătoare și astfel atribuirile ar rămâne vacante; un stil, chiar și embrionar sau tributar, este credibil doar atunci când se personalizează datorită propriei forme, sedimentată în timp. Nimeni nu încearcă să demonstreze doricul, sau trecerea spre ionic, pe căi filologice sau istorice, dacă nu, pe fondul prezenței, sau lipsei fizice a obiectului demonstrației. Artele vizuale se califică de către ochiul cultivat și gânditor. Nu întâmplător pentru identificarea operei de artă, este indispensabilă lumina, spre deosebire de percepția altor expresii culturale. Pe lângă această implacabilă realitate, *în construcția formelor plastice, intervine totdeauna* ***activitatea unei experiențe,*** *adică o cercetare ce se sprijină pe achiziții anterioare, fondată pe o ipoteză, condusă de un raționament și realizată în ordinea tehnică*[14]. Stilul, deci, este un proces experimental, și nu consecvența unor adaosuri împrumutate, datorită cărora ***am avea și noi***... În plus, *istoria și viața formelor nu urmează o linie unică și ascendentă*[15]. Concluzie modificabilă doar prin decret.

Insistența publicării aceleiași teze, în repetate rânduri, cu argumente care contrazic evidența și parcă mereu insuficiente în favoarea ***barocului ortodox, post-bizantin moldovenesc,*** trezește perplexități, ce la rândul lor obligă reluarea studiului formelor existente, materie ce se cere oricum mereu recontrolată, evitându-se desigur, patriotisme de stadion, sau de partid, complexe de natură geopolitică sau personală.

Sofisticatul *baroc ortodox postbizantin* ar supraviețui chiar și precar, de ce nu, doar în măsura renunțării la influențele barocului clasic de sorginte catolică.

Dacă prin *Barocul de după Bizanț*[16] s-ar fi susținut *acel* baroc, precis individualizat[17] al ipostazei degradării stilului, specific fiecărui sfârșit de epocă culturală, ar deveni credibil; arta Bizanțului, înainte de a se deteriora, trece prin postbizantinul școlilor naționale, care îi prilejuiește prin însăși *strălucirea sa umanistă*, lovitura de grație. Postbizantinul nu mai are potențial creativ în sensul desăvârșirii; trăiește din citații mult revizitate, împrumuturi incompatibile și adaptări locale; doar astfel putem identifica sensul baroc al tradiției bizantine în Moldova. Contrar acestei eventuale accepții, teza cercetătorului s-ar justifica în cel mai bun caz, doar în virtutea necesității acute, de înnobilare a unei perioade prea îndelungat

[13] IDEM, „Manierism și primbaroc", p. 77.

[14] H. FOCILLON, *Viața formelor și elogiul mâinii*, trad. de Laura Irodoiu Aslan, București, Ed. Meridiane, 1977, p. 31 ș.u.

[15] *Ibidem*, p. 32.

[16] R. THEODORESCU, „Gusturi și atitudini baroce la români în secolul al XVII-lea (II)", în „Studii și cercetări de istoria artei", București, 1983, p. 10.

[17] Adrian MARINO, *Dicționar de idei literare*, București, Ed. Eminescu, 1973, vol. I.

medievale sau, mai precis, feudale. *Ortodoxia însă se pliază puternic și necesar pe cel de al XVII-lea veac*[18]; este încă vie dogma[19] care statornicește *coeternitatea și consubstanțialitatea* (*homousia*) *Fiului cu Tatăl,* ceea ce impune sugestia substanței divine a Fiului și, astfel, necesitatea excluderii în reprezentare a exteriorizării suferinței Sale. Dacă însă, canonul a fluctuat, cristalizându-se în decursul vremii, depășind și iconoclasmul, imaginea a reapărut reluând ipostaza antropomorfă a divinității, dar creștinismul de sorginte orientală (cu precădere Școala de la Antiohia) și deci de proveniență majoritar ebraică, a evitat prin tradiție cultul corpului, înnobilându-l prin stilizarea hieratică, prin eliminarea surselor preferențiale ale luminii, a anatomiei clasice și prin refuzul perspectivei liniar-centrale, ajungând la un *corpus* uman, spiritualizat. În imaginea bizantină târzie, oricum, durerea este exprimată bidimensional. În acest context n-ar trebui uitat faptul că Ortodoxia, după cel de al VII-lea Conciliu, nu le mai recunoaște pe următoarele. Actele teologiei catolice, în mod contrar, au supralicitat cultul corpului sensibil, tridimensional și dinamic cu valențe spectaculare, exaltând latura necrofilă a psihologiei durerii și exteriorizarea suferințelor Fiului: lacrimile, contracțiile musculare, participarea naturii la durerea sa, implorarea către cer etc., interpretând astfel, deciziile conciliare, interpretare la care Ortodoxia nu a renunțat, cel puțin principial, nici astăzi. Chiar și trecând peste acest *nod*, nici compromisurile, numite relații culturale dintre Roma, Moldova și Țara Românească, sau concesiile reciproce între Papă, principi și domnitori, pe fondul *supraveghetor* al Înaltei Porți, nu sunt suficiente ideii care să absolve confluența unei autentice comuniuni culturale cu statele vecine europene, aderente la Contrareformă. Secolul XVII în Moldova este medieval și solidaritatea acestei mentalități este reflectată cu prisosință[20] și prin relația profund medievală dintre ctitor, ctitorie și receptor[21].

Omul nou Crimca[22], ctitorul Dragomirnei[23] i-a întrunit în Suceava la Soborul din 1626 pe episcopii Romanului, Rădăuților și Hușilor, în vederea unor măsuri de îndrumare a vieții monahale și printre alte măsuri s-a hotărât stăvilirea admiterii *ungurenilor* (românilor transilvăneni), în mânăstirile moldovene, *de teama ca aceștia să nu aducă oarecari practici catolice sau calviniste*...[24].

---

[18] V. CÂNDEA (coord.), *Un veac de aur în Moldova, 1643-1743*, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1996, p. 7: *Într-o perioadă de cumpănă a dăinuirii Bisericii Răsăritului, ierarhii ei apelează mai mult ca altădată la români și intenția lor fusese binefăcătoare. Țările Române deveniseră astfel, pământul ales pentru apărarea Ortodoxiei.*

[19] Conciliul ecumenic Niceea I (325).

[20] Voica PUȘCAȘU, *Actul de ctitorie*, București, Ed. Vremea, 2001, p. 202, nota 626: *La 13 aprilie, în cuprinsul unui act emis de Gaspar Graziani, pentru întărirea unor danii anterior efectuate în favoarea mânăstirii Dragomirna, este menționată și o moară dăruită așezământului de către Anastasie Crimca, din produsele căreia mânăstirea trebuia „să aibe grije și să dea la bolniță, la săracii din târgul Sucevei, căci acea bolniță a fost făcută … de chiar Anastasie Crimca"* (*DIR*. A. XVII, IV, doc. 582).

[21] *Ibidem*, p. 212: *fenomenul ctitoricesc … creat și integrat societății medievale românești, ni se arată a fi fost un element esențial al structurii societății noastre medievale, determinant pentru modul de viață, de comportare și de gândire a acesteia.*

[22] R. THEODORESCU, „Despre câțiva oameni noi, ctitori medievali", în „Studii și cercetări de istoria artei", București, 1977, p. 111.

[23] După circa o jumătate de veac de la ctitorirea Dragomirnei, spre sfârșitul vieții (1627), Crimca construiește în incinta Mitropoliei *Sf. Gheorghe* din Suceava, o eclisiarniță (capelă de dimensiuni reduse), pe principiile celor mai tradiționale forme moldovenești, cu nostalgia primei bisericuțe ctitorite la Dragomirna la începutul secolului. Vezi: G. BALȘ, *Biserici moldovenești din veacurile XVII-XVIII*, vol. I, p. II, 1933.

[24] Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. II, 1982, p. 8.

Influențele din afară, pentru că acestea sunt evidente, s-au rezumat la aspectele exterioare, reușind doar să scrijelească nesemnificativ structura intransigentă a tradiției. *Spiritul culturii și tradiției bizantine este nu numai prezent, dar se și întărește datorită Noului Bizanț, în Principatele Dunărene, sub impulsul unei sporite influențe grecești, care-și caută sub un cer mult ospitalier, o resuscitare – chiar în spirit polemic – a izvoarelor doctrinare ale Ortodoxiei și apoi o reîntâlnire cu valorile nepieritoare ale filosofiei și culturii elene*[25].

Pare că argumentele cu caracter istoric și politic pe care *barocul postbizantin* ar fi trebuit să se sprijine, întru folosul unei imagini *evoluate* a Moldovei, nu au corespondență cu realitatea epocii. Putem hazarda însă, ideea că originalitatea reală a Moldovei în contextul european a fost tocmai încrâncenarea apărării propriei culturi, într-un moment al adaptărilor, mai mult sau mai puțin obligate. Starea de spirit, *forma mentis* constantă a vieții spirituale baroce, îi lipsea Moldovei secolului XVII.

Cu mulți ani în urmă, în liceu, programa analitică cuprindea în treacăt, teoria lui Maiorescu, referitoare la ***formele fără fond*** și rememorarea acesteia, pare oportună[26].

Mentalitatea și deci suportul cultural al celor ce au gândit monumentul Dragomirnei nu au depășit formele tradiției, dacă nu, cumulând prin excesul emancipării pripite, un eclectism de natură progresist feudală[27]. Miniaturile naiv postbizantine, parte dintre ele, realizate de însuși ctitorul Dragomirnei, pentru evangheliarele și psaltirile slavone, copiate în propria școală de miniatură, sunt mărturii *materiale* în sensul continuității tradiției[28], coerență menținută încă astăzi, pentru realizarea obiectului de cult ortodox. În cultura românească, și ne referim la cei ce produc cultură și nu la cei ce se *pricep*, prezența continuității pe linie răsăritean bizantină nu este câtuși de puțin neglijabilă, și fără necesitatea unei sofisticate demonstrații filologice, menținerea spiritului formelor tradiționale, confirmă încă legătura coerentă cu fondul, indiferent de tentația efemeră a influențelor și a eforturilor desprinderii artificiale sau doar conjuncturale. (...) *dacă ar fi fost să se urmeze aceeași succesiune a stilurilor ca în restul Europei, arta noastră (și cultura în general) ar fi trebuit să parcurgă în continuare etapele Renașterii și Umanismului, ale Manierismului și Barocului, idee cu totul greșită deoarece fenomenul cultural românesc, fiind deosebit de complex și prin aceasta cu totul particular, nu poate fi supus mecanic unor scheme valabile pentru alte arii spirituale*[29].

Exemplul polonez, invocat adesea de către medievistul R. Theodorescu, ca pe un borcan cu dulceață, în sensul prestigioasei sale înrâuriri aduse expresiei formelor moldovenești, acesta pare evident improbabil și pentru operele de cult sau funerare; în jurul anului 1600, barocul polonez evidenția cu precădere aspectul macabru al morții. Principiile ideologice ale Conciliului de la Trento căutau să-l cutremure pe credincios, să-l înspăimânte la gândul morții, practici ce lipsesc în intențiile, dar și în formele de expresie figurativă moldovenească ale secolului XVII.

---

[25] V. CÂNDEA, *Un veac*, p. 7, nota 6 (Al. Elian).

[26] Titu MAIORESCU, *Contra direcției de astăzi în cultura română*, 1868, în *Opere*, vol. I, București, Ed. Minerva, 1978, p. 153. *Cine crede că împrumută spirit copiind proceduri se condamnă la alterarea discernământului,* ***la rătăcire totală a judecății, la vanitatea de a arăta popoarelor străine, cu orice preț, chiar cu disprețul adevărului, că le suntem egali, în nivelul civilizațiunii.***

[27] V. CÂNDEA, *Un veac*, p. 8, nota 1: Al. Elian, „Contribuția grecească la Mărturisirea Ortodoxă", în „Balcania", 5, 1942, nr. 1, p. 79: *Veacul al XVII-lea poate fi socotit cel mai original și mai complex din istoria culturii naționale... O remarcabilă deschidere spre orizonturi până atunci neabordate, enciclopedismul unor cărturari ajutați de o surprinzătoare vocație poliglotă, care călătoresc prin țări abia cunoscute, venind în atingere cu moravuri, credințe religioase și limbi ce fuseseră ignorate, sunt semnul unei experiențe mult îmbogățite...*

[28] N. GRIGORAȘ, „Mitropolitul Anastasie Crimca (1600-1629)", în „Mitropolia Moldovei și a Sucevei", an XXXIV, nr. 3-4, 1958, pp. 298-313.

[29] Ana DOBJANSCHI, Victor SIMION, *Arta în epoca lui Vasile Lupu*, București, Ed. Meridiane, 1989, p. 97.

Din cele mai vechi timpuri, marile ambiții au stat la baza construcțiilor ce *trebuiau* să le depășească în proporții și bogăție pe cele precedente. Nu știm însă dacă în Moldova acelor vremuri ar fi fost admisă construirea unei biserici cu înălțime superioară mitropoliei[30]. În acest sens, pare stranie ignorarea[31] faptului că Dragomirna este mai scundă cu cel puțin 2,5 metri decât *Sf. Gheorghe* din Suceava[32]. Constructorii nu și-au permis să iasă din scară și astfel au ieșit din proporții, creând doar iluzia unei înălțimi majore. Cum însă nu totdeauna medieviștii măsoară monumentele, apariția surprizelor este firească. Mânăstirea Dragomirna nu iese din scară. Dragomirna măsoară 35,5 metri inclusă crucea[33], iar Sf. Gheorghe din Suceava măsoară 38,14 metri[34]. Amintim și Tratatul Academiei Române[35], prin intervenția evazivă a cercetătoarei Tereza Sinigalia: *...monument unic în arta spațiului românesc,* Dragomirna este *de dimensiuni mari, ea impresionează prin raportul neobișnuit dintre lățimea și* ***înălțimea aproape excesivă*** *a corpului bisericii.* Monumentul mânăstirii cuprinde elemente, soluții și proporții, *unite* într-un sincretism neelaborat și lipsit astfel de sinteza indispensabilă înscrierii într-o coerență oarecare[36]. Dacă totuși Dragomirna trebuie alăturată unui stil, atunci nu rămâne decât goticul, astfel încât ideea *noului* cade sau se situează cu trei sute de ani în urmă.

Ne reîntoarcem la sofisticatele și eterogenele raporturi diplomatice cu Occidentul; repetăm, nu garantează încă Moldovei, pregătirea culturală deschisă, în măsură să aplice maniera sau capriciosul baroc, fără Renaștere reală, nici chiar dacă aceste etape culturale ar fi fost amanetate sau chiar cumpărate. Asemeni erudiției, spre pildă, care nu presupune neapărat, totdeauna și cultură; poate fi doar rezultatul unei prodigioase abilități de memorie.

Petru Cercel, Aron Tiranul, Radu Mihnea, Mihai Viteazul, au colindat prin orașele italiene, prin Franța, prin Praga sau Viena. Dar care anume dintre formulele artistice îndrăgite în acele locuri au avut ecou între granițele noastre? Principii plecați par a executa la întoarcere un gest de ***purificare****, a cărui realizare concretă ni s-a păstrat numai în legătură cu Maria Doamna. În deceniul al VIII al secolului XVII, Grigore Ghica redobândește în sfârșit, după o lungă pribegie prin Polonia, Austria și Italia, scaunul Țării Românești și se îndreaptă spre București. Atunci,* ***au trimis (...) de au adus pe Doamnă-sa de la Vineție. Doamna era îmbrăcată în haine frîncești, foarte frumoasă, și într-acelea chip au fost până a intrat în București. Deci au lepădat hainele acealea și au luat haine muntenești.*** *Gestul are valoare simbolică: presiunea mediului era atât de puternică, încât anihila orice influență străină, voit inovatoare*[37].

Într-o călătorie în Țara Românească, *Del Chiaro consemnează obiceiurile localnicilor de a da străinilor material pentru a-și face un costum care să nu bată la ochi* (DC 40). *Oamenii cunosc moda franceză (pe care Cantemir o apreciază* – (II 048) *dar preferă să nu o adopte.*

---

[30] MELCHISEDEC, „O vizită la câteva mânăstiri și biserici antice din Bucovina", în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie", I, București, 1883, p. 269 ș. u.: În anul 1579, *mutându-se moaștele Sf. Ioan cel Nou de la Mirăuți la Suceava, sub Petru Șchiopu, Biserica Sf. Gheorghe devine mitropolitană.*

[31] G. BALȘ, *op. cit.*, pp. 170-178: Biserica *Sf. Gheorghe* din Suceava, construită în 1514 de Bogdan cel Orb, cu aproape o sută de ani înaintea Dragomirnei.

[32] R. THEODORESCU, „Manierism și primbaroc", p. 75: *pentru orice cunoscător al arhitecturii vechi moldovenești, biserica mare a mânăstirii Dragomirna, care inaugurează de fapt șirul edificiilor reprezentative din secolul al XVII-lea, este desigur un fascinant monument* ***ieșit din scară....***

[33] Grigore IONESCU, *Istoria arhitecturii în România*, vol. II, București, Ed. Academiei R.P.R., 1963, p. 23, fig. 9.

[34] Gheorghe BALȘ, „Bisericile lui Ștefan cel Mare", în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice", anul XVIII, 1925, p. 170, fig. 260.

[35] Tratatul Academiei Române, *Istoria românilor*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 2003, p. 958.

[36] R. THEODORESCU, „Manierism și primbaroc", p. 76: Sunt reproduse două imagini, nr. 5 și 6, din fațada Dragomirnei, care dau senzația certă a fragmentelor din fațada unei moschei.

[37] Cătălina VELCULESCU, *Între scriere și oralitate*, București, Ed. Minerva, 1988, pp. 76-77.

Oamenii sunt pricepuți la tot genul de manufacturi, nu numai după moda turcească, ci mai ales după cea italiană, germană, franceză (DC 51). *Sunt menținute obiceiurile care se disting și în regimul alimentar, postul aspru le permite să nu se confunde cu otomanii, care ridică interdicții sau cu papistașii care ar dori să le ia locul* (DC 38). *Pe planul comportării, ca și pe cel al creației, expansiunea culturală se lovește de stavili*[38].

Și în mult amintitul spațiu polonez, după aproape un secol de Contrareformă, *Marele Mareșal al Coroanei, Micolaj Walski, om umblat prin lume, cu educație aleasă, a cunoscut toată Europa, amator luminat și colecționar de artă, în special pictură,* ***zguduit de căință****, pe patul morții, în 1630, porunci să se ardă toată galeria sa de tablouri, sub cuvânt că erau cuprinse în ea,* ***pânze necuviincioase,*** *mai cu seamă italiene*[39]. Exemplul de mai sus este cu atât mai semnificativ, cu cât în Polonia, în plină maturitate barocă reală, *Marele Mareșal* păstrează încă urme adânci de mentalitate medievală. Acesta fiind doar unul dintre exemplele *excelente,* consemnate în epocă.

Pasul precumpănitor în introducerea unor inovații, ne-am fi așteptat să-l facă însă meșterii zugravi români, a căror artă dezvăluie contactul direct cu pictura de tip occidental (cum se întâmplă încă de la 1541 cu Dragoș Coman, maestrul de la Arbore) sau meșterii străini a căror prezență se face nu o dată simțită[40].

Prin mijlocirea *trimiterii* la *Trei Ierarhi*[41] din Iași, suntem invitați să vizionăm ... ***o izbucnire autentică de expresie barocă***[42], idee bizară, preluată de la Edgar Papu; afirmații cel puțin derutante și fără acoperire; încărcătura decorației exterioare de la *Dragomirna* și *Trei Ierarhi*, în mod contrar, subliniază generos și coerent geometria tradițional-orientală a ansamblurilor de cult. Simetria geometric-repetitivă a reliefului cu suprafață plată, trimite fără echivoc, la modelul răsăritean caucazian, evidență larg acceptată de cercetători.[43]

Pentru specialiști, este elementar și faptul că densitatea încărcăturii decorației, fie ea și brâncovenească, nu slujește nicicum la identificarea barocului, și cu atât mai puțin al unuia original[44]. Conform principiului baroc al subordonării, accentele în arhitectură sunt mai intense

---

[38] Alexandru DUȚU, *Umaniști români și cultura europeană*, București, Ed. Minerva, 1974, p. 140.

[39] Mariusz KARPOWICZ, *Artă poloneză în secolul al XVII-lea*, București, Ed. Minerva, 1979, pp. 19-20.

[40] C. VELCULESCU, *op. cit.*, p. 77.

[41] R. THEODORESCU, *Piatra Trei Ierarhilor*, București, Ed. Meridiane, 1979: Autorul consideră că *învălmășirea detaliilor* ar justifica stilul baroc.

[42] R. THEODORESCU, *Civilizația*, vol. I, p. 103. E. Papu, *op. cit.*, p. 261: *Fastuosul edificiu ieșan prezintă cea mai spectaculoasă cucerire a barocului la noi.*

[43] Gheorghe BALȘ, *Bisericile moldovenești din veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea*, București, Fundația „Regele Ferdinand I", 1933, pp. 34-35: *Motivul frânghiei împletite continuu sau discontinuu se găsește în mai toate regiunile din Orientul Apropiat în Egipt, în toată partea asiatică de apus până în India și doar formele care sunt mai apropiate de ale noastre, sunt cele din regiunile caucaziene, armene, și seleucide, de unde au trecut în Turcia europeană... Pe urmă, elementul cel mai însemnat* (la Dragomirna) *este această frânghie împletită, această torsadă pusă în evidență ca un brâu după obiceiul bisericilor muntene și care se găsește peste tot și în interior.*

[44] N. IORGA, *op. cit.*, p. 276: *Influența turcească a fost perceptibilă mai întâi în primii ani ai secolului al XVII-lea și exclusiv în Moldova. Numai un arhitect care trăise mulți ani în provinciile Imperiului Otoman a putut introduce acele inovații care se găsesc în toate bisericile principatului de la nord, până către sfârștiul secolului. Această nouă influență se observa în special în ornamentație: flori și stele mari, forme geometrice pătrate se adăugau intersecțiilor bolților. Pietrele de mormânt au fost îmbogățite cu ornamente similare. În Țara Românească, Orientul, un Orient mai larg, a dat arhitecturii regiunii ușa și cadrul de fereastră înflorate și foliate (acolo unde nu au preluat vechea linie gotică a Moldovei), sculptura bogată a pietrelor de mormânt și către 1700, stucaturile de pe zidurile exterioare ale bisericilor sau din decorația interioară a palatelor, reprezentând struguri, flori, lămpi persane și păsări asiatice.*

pe măsură ce se depărtează de limite şi se apropie de axa mediană, în punctul în care un dublu portal, spre exemplu, poate reprezenta elementul cel mai bogat, spre deosebire de încărcarea permanentă a accentului la arhitectura manieristă. În cazul *Dragomirnei*, sau a bisericii *Trei Ierarhi*, aceste principii nu sunt nici întrezărite, precum nici la celelalte monumente moldoveneşti, construite cel puţin până la jumătatea secolului. Principiile formale ale barocului sunt de asemeni inexistente la insistentele atribuiri ale portretelor funerare brodate[45], tipice din toate punctele de vedere şi de *înţelegere*, Evului Mediu, în baza unui rit derivant şi acesta, din tradiţia răsăriteană[46]. Autorul reuşeşte să compare broderii funerare cu pictură în ulei polonă, performanţă unică, dar care, paradoxal, nu face decât să întărească convingerea asupra diferenţelor stilistice şi calitative. Broderiile îşi menţin spiritul şi tradiţia autohton medievală, cu tot cu influenţe[47].

*

Frate cu iluminismul, barocul întruneşte o extrem de vastă extensie a modalităţilor de expresie, asigurând unei multitudini de personalităţi creatoare, o reală independenţă faţă de regulile şi acestea multiple, contradictorii, dar totdeauna opuse canoanelor. Necesitatea programată a libertăţii de acţiune solicită implicarea cerului, ca spaţiu privilegiat şi justificant zborului necondiţionat al imaginaţiei tridimensionale, perspectivei clasice şi raccourçi-ului renascentist, ce angajează fireşte, ştiinţa umanistică a anatomiei; modalităţi de expresie, coerent negate de canoanele ortodoxe. Adrian Marino scrie că *barocul este deschis spre impulsivitate şi dezechilibru*[48]. Barocul se impune intimidând prin surpriză, emfază şi fast. Copleşeşte simţurile prin radicale contraste scenografice între lumina şi umbra formelor şi prin dinamismul mişcării ce devine spectacol. În sculptură, se opune stabilităţii şi simetriei, tinzând spre desprindere, până la pierderea gravitaţiei; intră în contradicţie cu arhitectura pe care o supune.

Barocco, mai este şi artificiul scolastic în favoarea memoriei, aplicat la unul dintre *modurile* indirecte ale silogismului aristotelic[49], devenit sinonim cu dezordonat sau întortocheat.

Evident, un model cultural intră în circuit, atunci când el creează imagini în reprezentările colective din alte societăţi. Dar până în prezent, noi am cercetat mai mult ceea ce am primit, decât ceea ce am dat[50].

---

[45] R. THEODORESCU, « Portraits brodés et interférences stylistiques en Moldavie dans la prèmiere moitié du XVII siècle », în « Revue des études sud-est européennes », Bucureşti, Ed. Acad. RSR, tom. XVI, nr. 4, 1978.

[46] La Fayoum, defunctul îmbălsămat era învelit cu un linţoliu, ce îi reprezenta efigia sau figura întreagă în mărimea ei naturală. V. DRĂGUŢ, *Dicţionar enciclopedic de artă medievală* românească, Bucureşti, EŞE, 1976, p. 182: În Evul Mediu românesc linţoliul era aplicat pe piatra tombală din interiorul bisericii. V. Drăguţ alătură în pagină învelitoarea de mormânt a Mariei de Mangop (1477) cu cea a lui Ieremia Movilă (1606), evidenţiindu-se perfecta unitate stilistică între cele două piese, la distanţă de treizeci de ani una faţă de cealaltă.

[47] Cercetătoarea Tereza SINIGALIA preia rudimentar ideea fără să-şi citeze colegul: în *Istoria românilor*, Tratatul Academiei Române, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 2003, p. 194: *Piesele destinate comemorării* (?) *doamnei Tudosca şi fiului său Ioan, somptuoase broderii în care* ***tema portretului funerar se bucură*** (?) ***de o tratare similară exemplelor polone contemporane, de regulă pictate***. Broderia şi pictura în ulei nu pot fi tratate similar şi nici nu ar avea cum. Piesele nu sunt destinate comemorării, fiind linţolii funerare, iar tema portretului funerar nu se prea *bucură*… Vezi şi: R. THEODORESCU, « Portraits brodés ... ».

[48] A. MARINO, *op. cit.*, pp. 225-254.

[49] ARISTOTEL, *Organon 2, Analitica primară*, 31 A, p. 44, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1958. *Dacă B aparţine cu necesitate la toţi C, el va aparţine de asemeni cu necesitate şi unor A. Sau, dacă orice B e C şi nu orice A e C, atunci orice A e B.*

[50] A. DUŢU, *op. cit.*, p. 197.

Fără dubiu, excelența unei culturi, precum și a viitorului acesteia este major condiționată de modestia sau de anvergura propriului trecut. Miza, deci, este *zestrea*. Firesc ar fi, pentru cine are zestre mai modestă, să o apere, să o cultive, și s-o valorifice, nicidecum să concureze la sufocarea acesteia, prin amestecul cu alte culturi.

P.S. Sfera limbajului vizual, reprezentarea artistică, această limbă străină, în numele iluziei că *s-ar vedea cu ochiul liber*[51], este abordată cu vitală pasiune de o multitudine de iubitori ai artei. Nu întâmplător *analfabetismul* în domeniu abundă într-o coerență desăvârșită cu nivelul cultural. Justificăm implicarea noastră, în virtutea celor 50 de ani de ucenicie la curtea artelor. A fost evitată analiza limbajului scris al secolului XVII în Moldova, fiind în afara competențelor amintite, iar efortul acestor câteva pagini ar avea valoare numai în cazul că, barocul secolului XVII moldovenesc ar fi luat în serios.

*

[51] E. PAPU, *op. cit.*, p. 263: *... încă de la 1650-1660, Biserica mânăstirii Golia din Iași constituie o dovadă concludentă,* ***dacă facem abstracție de deocorația portalului și de partea superioară cu cele patru turle succesive, corpul propriu-zis al construcției, privit din flanc, poate fi luat, fără echivoc drept un edificiu baroc occidental.***

Bibliografie

BALȘ Gheorghe, „Bisericile lui Ștefan cel Mare", în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice", anul XVIII, 1925;

BALȘ Gheorghe, *Bisericile moldovenești din veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea*, București, Fundația „Regele Ferdinand I", 1933;

CÂNDEA Virgil (coord.), *Un veac de aur în Moldova, 1643-1743*, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1996;

DOBJANSCHI Ana, SIMION Victor, *Arta în epoca lui Vasile Lupu*, București, Ed. Meridiane, 1989;

DRĂGUȚ Vasile, *Dicționar enciclopedic de artă medievală* românească, București, EȘE, 1976;

DUȚU Alexandru, *Umaniști români și cultura europeană*, București, Ed. Minerva, 1974;

FOCILLON Henri, *Viața formelor și elogiul mâinii*, trad. de Laura Irodoiu Aslan, București, Ed. Meridiane, 1977;

GRIGORAȘ Nicolae, „Mitropolitul Anastasie Crimca (1600-1629)", în „Mitropolia Moldovei și a Sucevei", an XXXIV, nr. 3-4, 1958;

IONESCU Grigore, *Istoria arhitecturii în România*, vol. II, București, Ed. Academiei R.P.R., 1963;

IORGA Nicolae, *Sinteza bizantină*, București, Ed. Minerva, 1972:

KARPOWICZ Mariusz, *Artă poloneză în secolul al XVII-lea*, București, Ed. Minerva, 1979;

MAIORESCU Titu, *Contra direcției de astăzi în cultura română*, 1868, în *Opere*, vol. I, București, Ed. Minerva, 1978;

MARINO Adrian, *Dicționar de idei literare*, București, Ed. Eminescu, 1973, vol. I;

MELCHISEDEC, „O vizită la câteva mânăstiri și biserici antice din Bucovina", în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie", I, București, 1883;

PAPU Edgar, *Despre stiluri*, București, Ed. Eminescu, 1986;

PUȘCAȘU Voica, *Actul de ctitorie*, București, Ed. Vremea, 2001;

THEODORESCU Răzvan, „Gusturi și atitudini baroce la români în secolul al XVII-lea (II)", în „Studii și cercetări de istoria artei", București, 1983;

THEODORESCU Răzvan, „Manierism și primbaroc postbizantin între Polonia și Stanbul. Cazul moldav 1600-1650", în „Studii și cercetări de istoria artei", 1981, pp. 34-94;

THEODORESCU Răzvan, « Portraits brodés et interférences stylistiques en Moldavie dans la prèmiere moitié du XVII siècle », în « Revue des études sud-est européennes », București, Ed. Acad. RSR, tom. XVI, nr. 4, 1978;

THEODORESCU Răzvan, *Itinerarii medievale*, București, 1979, pp. 155-167;

THEODORESCU Răzvan, *Piatra Trei Ierarhilor*, București, Ed. Meridiane, 1979;

THEODORESCU Răzvan, *Roumains et balkaniques dans la civilisation sud-est européenne*, București, Ed. Enciclopedică, 1999, p. 369;

VELCULESCU Cătălina, *Între scriere și oralitate*, București, Ed. Minerva, 1988;

VERESS Andrei, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești. Acte și scrisori*, București, Ed. Cartea Românească, 1929-1932, vol. VIII.

Fig. 1 Mânăstirea Dragomirna, 1609
Fig. 2 Dragomirna (detaliu cupolă)





Fig. 3 Trei Ierarhi, Iași
Fig. 4 Trei Ierarhi, Iași (detaliu fațadă)
Fig. 5 Trei Ierarhi, Iași (detaliu fațadă)



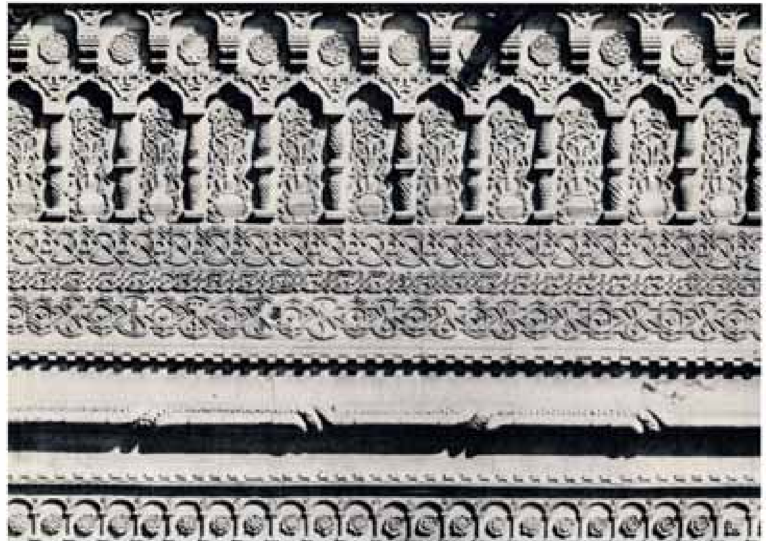
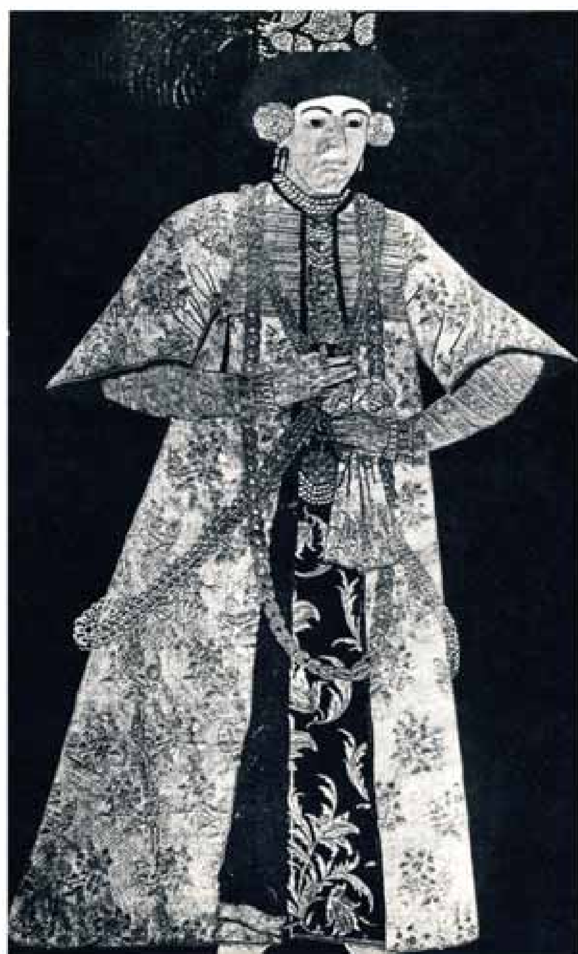


Fig. 6 Lespedea de pe mormântul lui Ieremia Movilă, 1606
Fig. 7 Acoperământul de mormânt al Doamnei Tudosca, Muzeul Mitropoliei, Iași
Fig. 8 Acoperământul de mormânt al lui Ieremia Movilă, Muzeul mânăstirii Sucevița







Cărţi populare din Basarabia şi Bucovina, „regăsite”

Profesor univ. dr. Zamfira MIHAIL
Institutul de Studii Sud-Est Europene
al Academiei Române
zmihail2006@yahoo.com

Résumé

La publication des textes datant des siècles passés, « oubliés » ou « retrouvés », dont l'intégration dans le circuit scientifique est défectueuse, est une initiative généreuse, accompli par l'équipe réuni autour de Cătălina Velculescu. Nous présentons deux manuscrits perdus, en espérant attirer attention sur leur importance.

Mots-clés : manuscrits, copiste, Ştefan Dascălul de Hârtop, manuscrit de Ghiliceni.

Editarea unor „texte uitate”, „texte regăsite” a fost o iniţiativă a Cătălinei Velculescu, finalizată în cinci volume colective[1], care au reintegrat în circuitul ştiinţific peste 20 de scrieri, din diferite provincii româneşti, cu o tematică diversă. Dorim să adăugăm florilegiului amintit două manuscrise miscelanee în limba română, din Basarabia şi Bucovina, din sec. XVIII–XIX, pe când aceste provincii româneşti se aflau sub stăpânire străină.

De-a lungul a sute de ani cărţile populare au fost mereu proaspete pentru cititori, constituind mass-media scrisă în prelungirea oralităţii care îşi asigura, ea însăşi, din belşug o audienţă unanimă în toate ţările şi în toate straturile sociale. Ca veritabile vase comunicante, după cum a demonstrat cu sumedenie de exemple Cătălina Velculescu[2], preluarea în textele care circulau oral şi erau apoi reconstituite în manuscrise, dar şi situaţia inversă, în care textul scris prelua brut tradiţii populare locale (de obicei poezii) sau prelucrând dibaci expresia, într-ajutorarea este transparentă şi evidentă. Ea se manifestă în toate domeniile artei, analiza motivelor aşa zise populare, de exemplu, din creaţiile marilor compozitori constituind o preocupare a exegeţilor. Cercetătorii literaturii române vechi, ocupându-se de textele de literatură populară, au contribuit la explicarea relaţiei dintre scris şi oralitate.

Cercetarea sub aspect tematic a scrierilor în limba română din sec. XIX, din Basarabia, aflată din 1812 sub jugul unei stăpâniri străine, a relevat un număr mare de cărţi tipărite şi texte manuscrise din domeniul literaturii religioase. Dar cenzurarea conţinutului religios din cercetările fenomenului cultural, după 1944, a dezarmat *ab initio* pe cercetătorii din jurul României de a

---

[1] *Texte uitate, texte regăsite,* Bucureşti, vol. I, 2002, 220 p. [autori: Silvia MARIN-BARUTCIEFF, Cătălina VELCULESCU, Adriana MITU, Manuela ANTON, Andrei NESTORESCU]; vol. II, 2003, 328 p. [autori: Silvia MARIN-BARUTCIEFF, Ileana STĂNCULESCU, Manuela ANTON, Adriana MITU, Cătălina VELCULESCU, Andrei NESTORESCU]; vol. III, 2004, 304 p. [autori: Pavel BALMUŞ, Ileana STĂNCULESCU, Manuela ANTON, Cătălina VELCULESCU, Andrei NESTORESCU]; vol. IV, 2005, 304 p. [autori: Pavel BALMUŞ, Ileana STĂNCULESCU, Cătălina VELCULESCU, Manuela ANTON, Andrei NESTORESCU]; vol. V, 2006, 240 p. [autori: Ileana STĂNCULESCU, Ovidiu OLAR, Pavel BALMUŞ, Cătălina VELCULESCU şi Lucia TOADER, Andrei NESTORESCU].

[2] Cătălina VELCULESCU, *Cărţi populare şi cultură românească,* Bucureşti, Ed. Minerva, 1984.

continua investigațiile în ceea ce privește zestrea manuscrisă cu orice tematică, păstrată din sec. XIX și, astfel, de a degaja conținutul lucrărilor care continuaseră să fie multiplicate manual sau pe care autorii textelor nu reușiseră să le tipărească[3].

Literatura populară s-a păstrat cu deosebire prin culegerile de folclor ale unor personalități care s-au interesat de producțiile populare, într-o perioadă în care se făceau și primii pași în culegerea acestor producții în genere în Moldova, Țara Românească și Transilvania. Variantele manuscrise, transcrieri ale unor prototipuri mai vechi sau copii de pe ediții tipărite, reprezentând exerciții școlare de multe ori sau realizarea unor exemplare pentru folosință proprie, au continuat să fie citite în mediul familial sau în public în cursul sec. al XIX-lea, intrând apoi în „uitare", rătăcite în vreo colecție sau aruncate printre hârtiile ce constituiau arhiva de familie.

Caietele cu texte de literatură populară, păstrate în colecții particulare sau în biblioteci sunt reduse ca număr de pagini, de cele mai multe ori, incomplete sau intercalate în miscelanee în care prioritatea o au textele de altă consistență.

I.

Emil Turdeanu a studiat, în 1931, la Cornova-Orhei, în cadrul cercetărilor efectuate de echipa de colaboratori ai prof. D.Gusti, un manuscris miscelaneu copiat în Basarabia, la începutul sec. al XIX-lea[4], ce conținea literatură populară versificată și texte apocrife[5]. Studiul său fiind tipărit într-o revistă de sociologie, deși titlul conține o indicație clară că este vorba de o scriere literară, nu a fost inclus în circuitul bibliografic al literaturii populare[6]. **Manuscrisul de la Ghiliceni**, denumit astfel pentru că, păstrat de preotul Derevici din această localitate, a fost dăruit de el, în 1931, prof. D.Gusti care l-a donat Seminarului de sociologie al Universității București. L-am analizat, într-o altă perspectivă, în comunicarea prezentată la Sesiunea Științifică Internațională „Centenarul Emil Turdeanu", 25 martie 2011, Alba Iulia[7]. Revenim cu analiza acestui miscelaneu, având ca suport textul tipărit de Emil Turdeanu, deoarece manuscrisul a dispărut din depozitul Bibliotecii Centrale Universitare din București la incendiul din 24 decembrie 1989!

Miscelaneul de 54 de f. (in 8^0) a fost scris de un monah: „Giorgi Ero[feevici] [sau] Ero[nimovici], [propunerea n., z.m.] Antonovici, am scris, și cine a ceti să zăcă D[u]mnezeu să-l erte", identificat după însemnările sale de la f.6 și 38v ; un „Dascăl Dumitrașcu" lasă și el o însemnare la f.21v (și iscălitura sa la f.52), cu câteva formulări didactice, încurajatoare: „mare este strădaniia învățăturii; iară rodurile ei sunt mai dulci decât mierea și fagurul" și, la f. 46 v stihuri despre „lumea bogată [și] dișartă...ne pare că-i frumoasă / dar rămâne mincinoasă."

---

[3] În acest sens, epurarea motivelor religioase din *Viețile a cuvioșilor părinți Varlaam și Iosaf de la Indiia*, ed. Lazăr Ciobanu, în *Cărțile populare în Moldova*, Chișinău, Ed. Literatura artistică, 1989, *apud* Pavel BALMUȘ, *O variantă basarabeană a „Vieții cuvioșilor părinți Varlaam și Iosaf"*, în *Texte uitate, texte regăsite*, București, 2006, p. 86.

[4] Datare definitivă, în Emil TURDEANU, „Într-un sat basarabean (Cornova, iulie 1931)", în „Revista de istorie și teorie literară", an. XLIII, nr. 3–4, 1995, p. 245.

[5] Emil TURDEANU, „Un manuscris miscelaneu necunoscut", în „Arhiva pentru știința și reforma socială"an X, nr.1–4, [ianuarie-decembrie] 1932, pp. 381-404 („Arhiva monografică. Manifestări spirituale").

[6] Mircea ANGHELESCU nu l-a retipărit în vol. *Emil Turdeanu, Letiția Turdeanu-Cartojan, Studii și articole literare*, București, Ed. Minerva, 1995.

[7] Comunicarea: Zamfira MIHAIL, *Emil Turdeanu și Basarabia*, având în anexă retipărirea versurilor, se află sub tipar în rev. „Transilvania". Alte două retipăriri ale contribuției lui Emil Turdeanu au apărut la Chișinău: *Cornova*, sub red. Vasile Șoimaru, ed. Museum, 2000 și *Cornova 1931*, sub red. Marin Diaconu, Zoltán Rostás, Vasile Șoimaru, ed. Quant, 2011, pp. 129-155.

Manuscrisul reunește scrieri în versuri și în proză. „Cântecele" reprezintă o suită de versuri, majoritatea fără titlu, a căror analiză le încadrează în câteva categorii tematice. Cinci texte se referă la momente importante din ciclul vieții Mântuitorului: prevestirile prorocilor (I)[8], Lauda Maicii Domnului (II), rememorarea unor momente din Săptămâna Patimilor: vânzarea lui Iuda și Răstignirea(VI) și, după alte versuri intercalate, revenirea la momentul Cinei cei de taină (IX), ca exemplificare a uneia dintre Minunile lui Isus Hristos, încheindu-se cu versurile de adorare a lui Isus Hristos (XI).

Ciclul de versuri de laudă a vieții pustnicești juxtapusă deșertăciunii lumii (III, cu titlul *Vers posnecesc*), aduce în prim plan și Aducerea aminte de moarte (IV); Lamentarea în numele celui mort, care cheamă rudele și părinții să-și ia „ iertăciune", (VIII); Căință la plecarea din lume pentru faptele de deșertăciune (V). *Greșala lui Adam* (VII) inserată de Emil Turdeanu printre „cântecele de stea" (nota 17) este considerată „fără legătură cu fondul de credințe bogomilice" iar *Vers pentru giudețul păcătușilor* (X) descinde, pe căi întortocheate, din *Psaltirea* Mitropolitului Dosoftei, Uniev, 1673 (notele 21 și 22).

În **manuscrisului de la Ghiliceni** reunirea versurilor, indiferent că reprezintă cópii ale unui prototip transcris ca atare, fie că a fost constituit din fragmente provenind din entități diferite, pe care alcătuitorul, monahul Gheorghe Antonovici le va fi fost transcris într-un continuum, observăm că textele se ordonează într-o suită a evenimentelor descrise în poezii. De la început trebuie să atragem atenția că observațiile noastre se referă numai la textul poeziilor de la f. 1–21, reproduse în anexă, pe când despre f. 21–53 cu textul în proză, putem să ne raportăm doar la titlurile capitolelor reproduse de către E. Turdeanu. Acesta opinează că monahul[9] Antonovici „a cules din literatura vremii ceea ce ispitea mai mult sufletul său deprins cu poezia psalmilor, cu lectura apocrifelor [n.n. ecouri din legenda hagiografică despre sfântul Sisinie] și dornic a scurta, peste pragul morții, tainele vieții viitoare[[n.n. Coborârea Maicii Domnului în Iad]".

Numele Giorgi [Gheorghe] Antonovici nu l-am întâlnit pe vreun alt manuscris de la Biblioteca Academiei Române. Va fi fost, așa cum îl caracterizează Emil Turdeanu: "un umil închinător al lui Dumnezeu, cu prea puțină știință de carte". Dacă este din aceeași familie cu preotul Ioan, episc. Iacov Antonovici, atunci își are originea din jurul Bârladului.

Inconsecvența scrisului său, același cuvânt fiind ortografiat cu slove diferite, la diferențe de câteva rânduri sau pagini, ar putea fi martora textelor diferite de pe care se va fi făcut copierea. Dar monahul Gheorghe probabil nici nu avea deprinderea unor norme în scriere, deși la începutul sec. al XIX-lea acestea aveau un statut general acceptat. Analiza particularităților de scriere ale copistului nu poate fi însă intreprinsă și pentru că editorul, deși a enumerat „particularitățile paleografice", a transliterat și a literarizat textul, așa după cum se obișnuia în edițiile de texte vechi românești din acea perioadă.

Pentru unele forme rămase neexplicate, aducem câteva argumente: *să povorești* (?) din versul „Acest vers să povorești (?) pre o frumoasă pustie, la sorocu ei"[(III.) f.3v versul 1] credem că este verbul *a povăli* „ a preface, a transforma". Adaosul particulei de reflexiv „că voi să *[mă]* pusn[i]cesc", [f. 4v, vers 49] nu era necesar, deoarece există verbul *a pustnici*, intranz. „a-și face un sălaș de pustnic" (CADE) și, de altfel, la [(II.) f.3, vers 29] a fost folosită forma

[8] Numerele din textul publicat de Emil Turdeanu corespund succesiunii „Cântecelor".

[9] Copistul se semnează „M[onahul]", E. Turdeanu îl denumește apoi și „ieromonah"(inainte de nota 17) pentru că în completare iscălitura întreagă era „M[onah] Giorgi Ero Antonovici" și E. Turdeanu completase literele *Ero* cu adaosul [monah], deci eromonah. Noi considerăm că într-o iscălitură nu se foloseau două denumiri pentru rangul călugăresc (m[onah] și ero[monah]) ci, mai degrabă, conform tradiției onomastice slave, călugărul Giorgi își va fi declinat, în formula Ero, începutul numelui tatălui.

această formă de instranzitiv: „şi cu [su]fletul posnecesc". Cuvintele *pre podonici* [(I) f.1v, vers 9] par fără sens, deşi nu au fost marcate cu (?); de fapt este cuvântul *prepodo[b]nici* pl. „clerici"; *chivalol* [f. 1v versul 12] este *chimval*; *tabura* [f.1v versul 13] este *tambura*. O sincopă s-a produs în cazul cuvântului *vale*: „*Vale* ce de foc va mergi / Să arză cei făr de legi [(X) f.17 vers 13] probabil este un „lapsus calami" în locul pl. *valurele*. Un alt caz de fonetică sintactică, pe lângă cel semnalat de editor întâlnim în exemplul: „nu a (?) mă mai duce", completarea ar fi trebuit făcută în forma: „nu a[m] [a] mă mai duce"; Versul „Vin şi tu a me soţie / ce *mii* (?) din cununie" [f.13v vers 32] reproduce forma *mi-i* „care îmi este". Pentru necesităţi de rimă este folosită o formă de plural *câmpi*: Jălui-m-aş câ[m]pilor / Câ[m]pilor şi florilor [(III) f. 5v vers 75/76] despre care se afirmă că ar fi folosită numai în expr. a bate/a-şi lua câmpii (DOOM).

Lectura versurilor, în pofida inadvertenţelor grafice, este impresionantă prin rafinarea imaginilor artistice invocate. Faptul că manuscrisul s-a aflat, în ultima perioadă, în biblioteca unui preot de sat ne permite să presupunem că el a şi fost citit cu voce tare unor ascultători. Ieşirea unei scrieri din mediul strict mănăstiresc, în care circulaţia ei se înscrie într-un cerc de persoane cu acelaşi statut social, se modifică în momentul în care a fost împrumutat, dăruit, vândut sau a ajuns în alte împrejurări în mâinile unor laici. Aria de difuzare a cuvântului scris este aleatorie, dar răspândirea se face atât orizontal, între membrii unei colectivităţi aflaţi pe acelaşi palier dar şi între diferite straturi sociale ale unei aşezări[10]. Şi, aşa cum o demonstrează excelent Emil Turdeanu, manuscrisul de faţă este mărturia circulaţiei unor teme folclorice şi de literatură hagiografică, apocaliptică sau sapienţială din Crişana-Bihor, în Banat, Transilvania, Muntenia şi Moldova şi a fost multiplicat pe baza unor prototipuri care au existat în aceeaşi zonă în care s-a făcut transcrierea. **Manuscrisul de la Ghiliceni** nu a fost singurul, în Bibliotecile săteşti din Basarabia se vor fi aflat, şi poate se mai află cărţi populare în limba română din sec. al XIX-lea.

II.

Un tip de manuscrise, de mică întindere, reprezintă de multe ori, după părerea noastră, exemplare alcătuite în vederea reunirii lor într-un volum compact mai voluminos.

În 1944 în martie, se afla sub tipar la Chişinău un articol, *Manuscrise ale lui Ştefan Dascălul,* în care Paul Mihail le descria şi făcea consideraţii despre neamul de cărturari Oescu din Hârtop, jud Suceava, desenând şi un arbore genealogic. Refugierea precipitată din zona frontului care se apropia a determinat ca şi tipografia centrală din Chişinău să-şi întrerupă activitatea. Autorul şi-a luat câteva exemplare din tirajul care nu fusese încă imprimat, şi, adăugăm noi, căruia probabil că nu i se dăduse nici „bunul de imprimat", deci se afla în faza de corectură a doua, pentru că au persistat greşeli în textul astfel păstrat. În anii 80' Cătălina Velculescu a făcut cunoscut copistul, citând lucrarea lui Paul Mihail în studiul său despre *Copişti şi cititori despre ei înşişi*[11]. Dar acest studiu are statutul unui veritabil manuscris imprimat, deoarece câte un exemplar se găsesc doar la Biblioteca Centrală Universitară „M.Eminescu" din Iaşi şi la Biblioteca Academiei Române. Deoarece de-a lungul anilor, Paul Mihail şi apoi eu am încercat să continui investigaţiile asupra soartei acestor manuscrise, am întârziat să retipăresc articolul tatălui meu[12], din dorinţa de a adăuga noi informaţii. La Iaşi am putut-o afla

---

[10] Cf. Cătălina VELCULESCU, *op. cit.*, p. 174.

[11] *Ibidem*, p. 73; v. şi p.88, nota 22..

[12] Reproduc articolul lui Paul MIHAIL, *Manuscrise ale lui Ştefan Dascălul. I. Viaţa şi pildele lui Esop. Împărăţia legumelor*, Chişinău, 1944, 12 p. Retipărim descrierea şi textele transcrise de Paul MIHAIL, îndreptând doar greşelile evidente de tipar şi completând cu note de subsol.

pe Doamna Elvira Oescu, de 82 de ani, pensionară, care mi-a declarat telefonic că nu știe nimic despre manuscrise ale familiei păstrate în zilele noastre și că este ultima purtătoare a numelui Oescu, căci în generația tânără sunt numai urmașe care poartă numele soților lor[13]. Ea este soția lui Neculai Oescu, unul dintre cei șase frați (Constantin, Dumitru, Mihai, Teodor, Vasile), fiii lui Vasile Oescu, frate cu Ioan Oescu, ambii fii ai preotului Dumitru Oescu (1830 – 1903), preot în Hârtop și Fălticeni, care era fiul lui Ilie, dascăl în Hârtop (1787 – 1862), care era fiu al lui Ștefan Dascălul, preot paroh în Hârtop (+ 1856). Preotul Dumitru a mai avut un frate, Ștefan, și el preot, și două surori Elisabeta și Simira. Elisabeta, căs. Ionescu a avut o fiică, botezată Simira după numele mătușii. Simira Ionescu a fost căsătorită Bărgăoanu și tocmai această doamnă Simira Bărgăoanu păstra, în 1944, manuscrisele străbunicului ei pe linie maternă.

1. În arhiva familiei Oescu–Bărgăoanu se păstra un manuscris – miscelaneu, cu 91 f. + 2 f. nenumerotate, având dimensiunile 20 x 15 cm, legat în piele și cu foaia de titlu scrisă cu cerneală roșie. Titlul: *Această carte anume / Esopie s-au scris în zilele / pre luminatului D[o]mn / D[o]mn Ion Nicolae / Costandin Caragean / Voevod fii[n]d Mitro/polit chir chir Grigorie / la Școala D[o]mnească / s[fe]te Gheorghie la leat / 1783 luna lu[i] ianuarie.* Titlul este încadrat într-un chenar cu linii roșii și negre, iar în partea de sus are un frontispiciu, la mijloc cu o cruce înflorită.

Pe verso-ul foii de titlu, alcătuitorul a lăsat o însemnare: „De când de școală am parte am / învățat și puțintică carte cam / cu bine cam cu rău, zău îi tre și / i cam greu,, că de multe ori mergeam / la școală numai cu pâne goală. Când în școală intram, vărgile îmi / arăta. Așa eram de supărat cât / nu-mi trebuia nici de mâncat. Iar acum / am ajuns de am învățat de pociu / mai sus, din care învățătură voi / spune și d[u]mnevoastră o vorbă bu/nă , că astăzi s-au născut Fiul / cel făr de început, în Vifleemul / cel jidovesc. în sălaș dobito/cesc, adecă spune-v-aș și mai / multe, dar nu-mi vin acum în minte. Ștefan Dascăl". Cu altă cerneală: „Popa Ștefan".

De la f. 1 la f. 40 a fost transcrisă *Istoria lui Esop,* cu titlul : *Începui a scrie istoria lui Esop. Inc.*: Aceasta era de la Moriea cetate, din țara Frigiea cea mare și de norocul lui au fost tot rob. Cum scria și Platon adevărat în carte ce să chiamă *Giorgiea*, că de multe ori în aceste lucrur nu sânt tot într-un chip...
Des.: Atunce delfi deteră pre Esop de mal și nu după multă vreme dete ciuma și auziră delfi de un proroc că să izbândește morte lui Esop, iară cei mai mari și științi, dacă auziră ce să făcusă lui Esop, să dusără la Delfi.

La f. 40ᵛ începe o altă scriere, cu titlul în roșu: *Pildele lui Esop prea înteleptului, că sânt de folos, cine vrea să cetească, să ia seama ca să se învețe.*
Pildele au fost copiate la f. 41–91, în total sunt 148 de pilde, după care urmează răspunsul, introdus prin expresia: „Pilda însemnează:...". Inițialele fiecărei fabule sau învățături sunt majuscule în roșu sau negru. Fiecare pagină are 18–22 rânduri.

Ornamentația: la f.40 a fost desenată *Cetatea păgânilor delfilor* (legenda), zidurile unei cetăți, cu un turn mare la intrare și patru turnuri mai mici la colțuri. Cele două figuri bărbătești, una mică și alta înaltă, au însemnarea *Esop.* La f.40ᵛ este desenată o figură bărbătească într-un cerc, în mâna dreaptă ținând un toiag, iar în stânga, crucea. Deasupra figurii, legenda: *Esop cu filta tâlcuită.* La f.55 este desenată o biserică, cu două turnulețe și trei ferestre, cu însemnarea:

[13] Dar căutând pe Google, la site <Oescu>, constatăm că sunt peste 250 de persoane în România care poartă acest nume de familie! Istoricul satului Hârtop a fost tipărit de C. TURCU, *Documentarul satului Hârtop, com. Preotești, jud. Suceava*, Iași, 1979. Cf. și www.comunahartop.ro/educatie.htlm

Sfeti Gheorghie cel vechiu ot București. La f. 91[v] , pe toată pagina este desenată o figură bărbătească ce ține în dreapta o ramură, sub ea un romb, cu însemnarea: *Esop înțeleptul, filosoful.* Desenul îl redă în cap cu o căciulă țuguiată, pe frunte are cruce, iar barba este ascuțită. În stânga figurii este însemnată data: *Leat [1]783.*

Pe cele două foi nenumerotate, de la sfârșitul caietului, a fost transcris, de aceeași mână, textul *Împărăția legumelor,* cunoscuta poveste plină de haz a unui proces care se dezbate în lumea fructelor și care are un scop moral.[14] *Inc.:* Când împărățea preslăvita gutue și oblăduia vestitul chitru, iară soborniceasca rodie era paharnic mare, para era vornic mare, mărul logofăt mare, prunu vistieriu mare, vișina cămăraș mare, cireașa comis mare, iară murele erau logofeți de divan...

Însemnări: 1. (pe verso-ul copertei) Această carte anume Esopie iaste a mea și de mine scrisă când învățam la București, la școala domnească, Mănăstirea Colții. 1783. Ierei Ștefan Popovici Oescul ot sat Hârtop.

2. (pe primele șase foi, pe banda albă de jos a foii): Această carte anume Esopie este a popi Ștefan ot satul Bumb[e]ști, scrisă la școala domnească sfeti Gheorghie cel vechiu și cine s-ar ispiti să o fure, să fie afurisit de șapte soboară și de toți sfinții i proci. Și mâna me va putrezi, iar cine va ceti, pre mine va pomeni. A mea pop Ștefan, 1787.

3. (la f.55) Această Esopie iaste a sfinții sale preotului Ștefan Oescul. 1787.
Și am scris eu Ștefan la școala domnească sfeti Gheorghie, la anul 1783.

4. (la f.93) Să se știe când s-au născut fiul nostru Ilie, luna lui iulie în 18 zile, 1787. Pop Ștefan.

5. (pe coperta interioară). Aciastă Esopie iaste a preotului Ștefan ot satul Hârtop. Let 1811.

Manuscrisul face parte din literatura didactică a sec. al XVIII-lea, cultivată la Școala Domnească de la Sf.Gheorghie din București[15]. A fost copiat de Ștefan Dascălul, care mai are un manuscris cunoscut din 1780.[16]

Manuscrisul este păstrat la Biblioteca Academiei Române, ms.rom. 575, un miscelaneu de 199 f., pe care l-au scris mai multe mîini . Dascălul Ștefan este iscălit la f.128[v] : „Această carte chemată a lui ierei Ștefan ot Colția. 1780". și la f. 128[v] –129: „ Când eram eu, Ștefan, dascal la București, la mănăstirea Colții, de învățam carte de pomană la Ioan dascalul". Ștefan a copiat o *Alexandrie* (f.52 –132) și fragmente din *Istoria poamelor* (f.132[v]). Cartea a aparținut apoi vornicului Ștefanachi Rosăt (cf. f.197 –199[v]), a trecut la sărdarul Gheorghi Lupașcu ot Bacău, se găsea în 1839 în satul Lozâii-Călugării[17], pentru ca apoi să ajungă proprietatea lui D.A.Sturza, care „ a dăruit-o Academiei Române la 8/20 nov.1891 și librarul Daniel din Iași, în același an".[18] Prin urmare, Ștefan a transcris de două ori *Istoria poamelor*, chiar dacă în 1780 doar fragmente, pe o singură pagină[19].

---

[14] N. CARTOJAN, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. II, București, 1938.
[15] Descrierea manuscriselor cunoscute ale *Esopiei*, în *Bibliografia analitică a literaturii române vechi*, de M. MORARU și Cătălina VELCULESCU, vol. I, partea I, București, Ed. Academiei, 1976, pp. 211-232.
[16] N.CARTOJAN, *op. cit.*, p. 242.
[17] Localitatea se numește, în realitate, Luizi–Călugăra, jud. Bacău.
[18] G. ȘTREMPEL, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. I, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 144.
[19] Descrierea tuturor manuscriselor cunoscute ale *Istoriei Poamelor*, în *Bibliografia analitică a literaturii române vechi*, de M. MORARU și Cătălina VELCULESCU, vol. I, partea a II-a, București, Ed. Academiei, 1978, pp. 347-367. Ms. rom. nr. 13 620 păstrat la Biblioteca Academiei de Științe din Sankt Petersburg a fost copiat în Basarabia.

2. Mai multe foi răzlețe, legate fiecare deosebit, păstrate de preotul Petru Ursache de la Iași, sunt, de asemenea, scrise de Ștefan Dascălul. Au fost aduse din Basarabia.

Ms.A, 16 f., 20 x 15 cm. are titlul *Calendaros scos de pe limba ungurească pre limba rumânească de acum înainte, de la vălet 1778 până la vălet 1889, însă văleturile ce să văd strânsă stăpânește planita anului a văletului din sus, care iaste umblătoare cu cele din jos ce vor să vie, tot o planită, care să vede aci scrisă.1778*

Des. Sfârșitul calendarului celui mari la let 1784, luna lu ghenuarie în 1. Ștefan

Ms.B, are 5 ½ f., 20 x 15 cm., pe fiecare pagină 18–20 rânduri. Pe copertă, însemnarea: „s-au dus această scriptură în Țarigrad acum întâi în zilele prea sfințitului patriearhu a toată lumea chir Irimia la anul dă la H[risto]s 1589, în luna lui aprilie, la cel dintâi anu 9 i proci". Tot pe copertă este desenată o biserică cu două turnulețe, susținută de două persoane, una este un bărbat ce pare a fi îmbrăcat ca un călugăr și o femeie, în haine albe. În partea de sus a copertei, însemnarea „S.măn. Sinaea" (apoi) „Această carte este a preotului Ștefan Oescu".

Pe verso copertei, titlul: *Cântecul epurelui cu carele își plânge nevoile sale și nevino[vă]ția tuturor o spune obidindu-să, umilește și cu glas să jelește.* Deasupra titlului, un frontispiciu floral

Inc.: Epurile, umblând spăimântat, să hrănește într-aceea cu buciumul. Țâpă câni, aleargă de pripă, ține-te, ține-te, auzi epurele bucinând...

Des.: Am scăpat, tu n-ai prins după ce ai alergat fugind. Eu, de frică, multă căcărează din mine pică, fie toate ale tale ca să nu te întorci acasă cu jale".

Ms.C. Pe f. 5^v a ms.B însemnarea : „urmează *Trepetnic de semne omenești"*. Scrierea este fără sfârșit. Pe fiecare pagină 22-25 rânduri. Literele începătoare în negru.

3. Manuscris în 8 f., 20 x 12 cm. Scris cu cerneală neagră pe hârtie cu filigran cifrele arabe 1811. Are miniaturi stele, biserică și figuri de oameni. Pe copertă, însemnarea: „Această filă de hârtie iaste scoasă din București, de la mănăstirea Colții. S-au prefăcut pre această coală și s-au scris ăn domniia mării sale Alexandru Scarlat Calimah voevoed, Mitropolit fiind chiriu chir Veniamin.

Sat Hârtop, ținutu[l] Sucevei, 1814. Pop Ștefan Popovici".

F.1 –5 este copiată scrierea cu titlul: *Aciasta iaste steaoa ce să zice pe numele Țițer.*

Inc.: Întru dânsa această putere arată de va vrea cineva să meargă într-o cale lungă și de va fi aceea împrotiva încătrau vei să mergi

F.5 și urm. *Verșitul* (sic!) *judecății cei înfricoșate ce va să fie.*

Inc.: Domnul Domnului greește / toată lumea să clătește,/ spre toți Dumnezeu strigă / de supt soare să să strângă / și va aduna pământul, / să-i auzim toți cuvântul din Sion...

Des.: Să aveți de la Domnul plată / ș calea să vă arate, să scăpați de greutate,/ de acum până în vecie / mila Domnului să fie.

F.8 [Întrebări și răspunsuri] La întrebarea unui credincios către duhovnicul său: cu ce fel de iarbă va lecui păcatele sale ? răspunsul duhovnicului este în același spirit: Să culegi frunza pocăinței ș să o usuci la seceta postului ș so o baji în oala curățeniei ș să o plăupești cu milostenia ș să urăști toată nedreptatea și pizma ș mândria; așa făcând vei tămădui leacul păcatelor tale, fiule

La f.4, ziceri de felul: Trei lucruri scot pre om afară din casă: picătura, fumul şi muierea rea i proci.

Caracteristica acestor pagini este fragmentarea mesajului, consemnarea unor texte doar informale, ca pentru rememorare . În cazul său, aceeaşi întrebare referitoare la prototipul (urile) pe care le va fi avut pentru copiere, complică abordarea.

Foile scrise de Ştefan Dascălul, în special cele care conţin textul *Esopiei*, chiar dacă se prezintă sub formă de excerpte, fac dovada că în faţa copistului se afla un exemplar complet, pe care Dascălul îl va fi citit şi, spre exerciţiu, a copiat doar unele expresii şi şi-a imaginat înfăţişarea eroului despre care se povestea. Caieţelele scrise în timpul şcolarizării la şcoala sf.Gheorghe au asemănări cu acele caiete de însemnări pe care majoritatea şcolarilor de-a lungul timpului le-au folosit pentru a-şi face notaţii personale, ca suport pentru memorizarea unor texte sau ca rezumat al lecturilor. Cuprinsul lor, dezordonat ca prezentare grafică şi compus din texte ce au ajuns din întâmplare sub ochii (sau în mâna) celui care le va transcrie pentru folosul propriu, dezvăluie un palier de cultură diurnă, a scrierilor care circulau sau erau in vogă la un moment dat, fără ca pe baza acestor sumare excerpte să putem decide dacă ele au şi avut consecinţe asupra universului intelectual al celor care ajungeau să le cunoască şi să le aprecieze. În cazul manuscriselor identificate ale lui Stefan Dascălul, ştim că ele a fost alcătuite de un şcolar sârguincios, al cărui discernământ era îndreptat, de pe atunci, spre selectarea textelor de lectură sau a celor pe care ar fi dorit să le perpetueze prin transcrierea sa.

Însumarea unor astfel de fragmente oglindesc, cu destulă acurateţă, lectura „de plăcere" de la începutul secolului al XIX-lea, care pendula nu numai între romanele populare şi scrierile morale – moralizatoare, ci tindea spre satisfacţii estetice.

Manuscrisul din Ghiliceni – Orhei

ANEXE

I

f.1 Slavă să aibă neîncetată
O mărire nenumărată:
Tatăl, Fiĭul, D[u]hul Sfânt;
Trei staturi tot întru o fire
Şi un D[u]mnezeu, o mărire.
Să vă spui şi să înţelegeţi,
Să auziţ şi să pricepeţi,
f. 1 v Că şi în ceriuri // sânt hori multe,
Ce să fac de pre podonici
Zic prorocii în lăute
Şi le zic zicături multi:
Cu chivalol Isaie,
Cu tabura Irimie,
Cu organul Zaharie,
Cu canon Davitŭ proroc.

Tr[a]giți da[n]țul pintre apostoli:
Lâ[n]gă Petru iaște Pavel
Și Pavel ia pre Mathei
Și Mathei ia pre A[n]drei
Și A[n]drei ia pre Ștefana
Și Ștefana ia pre Thoma
Și Thoma ia pre Zahari[e]
Și Zaharii ia pre Solomie;
Gioacă-și ğocul lâ[n]gă dânsa,
Pre toți să-i strâ[n]gă de pre pământ
La čareasca împărăție,
La veșnica vesălie.
De acum până în veciĭa
[Mila Domnului să fie].

II

f. 2 v Tu ești lumina ce sfântă,
Precista blagos[lo]vită,
Că ai născut pre fiĭul sfânt
Oamenilor pre pământ.
Tu ești cinste îngerească
Și slava apostolească;
Birui[n]ță sihăstrească,
Nedejde călog[ă]rească;
Și-a toți sfinți[i] ești cunun[ă]
Maică, cu fiĭul dinpreună.
Și să sature de tine,
De d[u]mnezeiască [lumină]
Și ești izvor de viață,
Adăpi bine cu dulceață;
De cât ceriul ești mai sf[â]ntă,
De Va[r]lam ești vestită,
De înțele[p]tul Solomon,
Ear cu rostul de Gidion.
f. 3 Cu toiag de megdsăles[20] //
Aton cale s'a au alesŭ.
Tu ești... (?) sălășluită
Și carte pecetluită,
De ne scriu cu drepții
Unde doresc înțelepții.
La čareasca împărăție,
La veșnica vesălie[21],

[20] În versiunea publicată de Gaster: „... cu toiag de Migdalis...".
[21] În text: *vesăsele*.

Unde îngeri[i] doresc,
Să înalță de privesc
Și cu s[u]fletul posnecesc.
De acum păn în veciĭa
Mila D[o]mnului să fiĭa.

III

VERS POSNECESCŬ

f. 3 v Acest vers să povorești (?) pre o fromoasă pustie la sorocu ei.

O pre frumoasă pustie,
Primește-mă întru a ta des[i]me,
O pre fromoasă pustie[22].
Ca pre pru[n]cul la a sa maică,
Când la țâțe mi-l pleacă.
Nu mă înfricoșa cu frică,
Să nu mă tem de nimică.
Pe la mez de mează noapte,
Nu mă înfricoșà cu moarte;
Nici cu a ta îngrozire,
Să nu-m fie spre săire;
Nici mă înfricoșa cu frică,
Să nu mă tem de nimică.
Fi vo[i] sălbatică fearǎ.
Din lume scoasă afară
f. 4 Și supt // a ta rădăcină
Ca să scap fără de pricină.
Te-am iubit ca pre o vistirii
Ci ești plină de avuție;
Te-am iubit ca pre o polată,
Ce ești cu aur suflată.
Treci-voi prin dumbr[āv]i odrăslite,
Ca prin niște[23] vii rodite.
Ramurile tale îți pleacă,
Ca ruga să ni să treacă;
Și le pleacă câ[t] de multe,
Ca ruga să ni să asculte;
Și le pleacă cât de jos,
Ca să dobâ[n]dim folos.
Când dorem de a mei părinți,
Plângem cu ochi[i] lacrimi ferb[i]nți;
f. 4 v Când // dorem de a me maică,

[22] Se repetă după fiecare pereche de versuri.
[23] În text: *niștile*.

Ardem [de] inima sacă;
Când dorem de a mei fraț
Eram cu ochi lăcrămați;
Când dorem di ale mele sorori,
Plâ[n]gem tot cu ochi ferbinți și lăcr[ă]miori.
Lasă-mă întru un an de zile
Să văz lume cum să ține.
Când să începe primăva[ra]
Voi [ie]și din lume afară
Și voi întra fără de veste,
Să văz lume cum trăiește;
Carele m'au îndemnat
Di de lume m'am lăsat,
De părinți m'am depărtat
Și în pustietate am întrat,
Cu dorul d[u]mneze[e]sc
Că voi să [mă] pusn[i]cesc,
Alt lăcaș să-mi gătesc
La împăratul ce[l] ceresc.
Că ci[n]stit lăcaș și fromos
f. 5 De // častă lume n'am folos
Căce n'am o soții.
Ca să trăesc cu el în pusti[e]
Dorind di sufletul meu
Ca să meargă la D[u]mnezeu;
În lume să n'am traiu
Să-mi gătesc odihnă în raĭu,
Că m'am lipsit de părinți,
Și plâ[n]gem cu lacrimi ferbinți;
Și tot stau de mă gândesc
Cui focŭ să mă jălesc?
Jălui-m'aș munțâlor,
De doru pări[n]țâlor;
Munții sânt o piĭatră surdă,
Pre mine să nu mă ascultă;
Jălui-m'aș brazilor[24]
Tot de dorul fraților,
Brazi[lor][25] și cerbilor;
Cerbul este [vită] [26] mută,
Pre mine că nu mă ascultă.
Ce el fugi foarte tare
f. 5 v Eu rămâi // la supărare;

---

[24] În text: *braților*.
[25] Vezi nota precedentă.
[26] Cf. versiunea publicată de N. DRĂGANU, „Dacoromania", an V, p. 518.

Jălui-m'aș câ[m]pilor,
Câ[m]pilor și florilor,
Tot de dorul surorilor;
Câmpul este loc [întins][27]
Eu cu dorul rămâi.
Eu mă rog pusnecește
Să mă laș un an de zile
Să văz lume cum să țâne,
Și să'm găsăsc o soț[i]e
Să vin cu el în pustie,
În rai să mă odihnesc
La împăratul cel ceresc,
Că lume ține puțin
Și în veci plâ[n]g și suspin.
În raĭ este trai îngeresc
Di la împăratul cel ceresc
Îngeri[i] să vesălesc
Cu sufletul pusnicesc,
f. 6 Fiind // trăit în pustie,
Pre slăvit în curăție.
Di acum pănă în vecie
Mila D[o]mnului să fie
Și toturor de bucurie.

IV

Așa ne grăește D[o]mnul,
Ca să-l asculte tot omul;
Să-l asculte fără de precere,
Să ințălegem ce va zice.
Grăindu-ne cu blâ[n]deță
Să lăsăm inimi sămeță.
Ca nemene să nu gândească
Că în lume va să trăească.
f. 6 v Și de moarte să nu // gâ[n]dească.
Că moartea în lume-i mai mare,
Pre nimene prietine nu are.
Nici să teme de Domn tare,
Tuturor[28] stă în schi[m]bare.
De bătrâni[29] nu e rușine,
La cii tiniri încă vine;
Bogaților nu voește,
De veteji nu să sâești,

[27] *Ibidem.*
[28] În text: *tutorŭ.*
[29] În text: *bătrânilor.*

Di răraci nu[-i] este milă,
La împărați merge cu sâla.
Că împărați[i] și cu crai[i]
Fac cetățile cu aii;
Fac cetăți cu ziduri groasă,
Cu turnurile frumoasă,
Cu porțile fericate,
f. 7 Cu la[n]țuri // de ferŭ legate,
Ca într'î[n]săle să lăcuească
De moarte să nu gâ[n]dească,
Că să șadă, să sfătuească
Și oști grele să pornească.
Toți crai[i] pământului
Să fie s[u]p mâna lui
Și cu dânsul dinpreună
Toț curteni[i][30] ce adună.
Ear moartea când va să vie,
Nu dă veste ca să știe
Și când omul să vesălește
Atu[n]ce moartea îl găsește.
Și din câte oști grele are
f. 7 v Îl trâ[n]tește din pičoare, //
Și din curte luminată
Îl bagă în groapă întunicată
Și din casă luminat
Îl trâ[n]tește mort în pat
Șede, nu să rădică,
Nici mai vorbește nimică.
Di ci tot[31] omul di supt soare
Dac'îi vine vremea încă moare
Oh, ticălos om bogat !
Dişi ai mare bogăți[e]
Să nu te ții la sămeți[e],
Să nu zici [că] dacă vei muri
Fečori[i] te vor pomeni,
Că nu știi cum ță sa va întâ[m]pla:
Pomini-te-vor sa[u] ba;
f. 8 Sau // ağuta-te-vor, să trăească
Sări[n]dare să-ț plinească,
Să de mil[ă] pentru tine,
Ca să mergi la rai cu bine.
Ce cât te grijaște
Și atunci trage nedejde, –

[30] În text: *purteni[i]*.
[31] În text: *toat*.

Că câte vei lua cu tine
Acele îț vor pri[n]de bine;
Iar bogățiea ta ce multă
Ce o ai strâns cu multă trudă,
Pentru dânsa să [s]fădesc,
Frate pre frate urăsc,
Și atâta să nevoesc
Păn la groapă[32] te pornesc
Și dac[ă] te duc la mormânt
Ei te astupă cu pământ;
Cum te va înpresura pământul,
f. 8 v Țâ sa va uita morm[ân]tul; //
Că uni[i] te scot din casă,
Alț[ii] să sfădesc la masă.
Adu-ț aminte de de cel bogat,
Când îl orâ[n]duesc la iad
Și îl pogor în mu[n]că
Și el nu poate să fugă,
Sau să easă păn afară
Ca să scape din ace pară,
Sau să vreie vo picătură
De apă, să-ș ude li[m]ba în gură.
Iov încă au fost bogat,
Ca dâ[n]sul n'au fost alt,
Fost-au fericit și bun,
Pravoslav[ni]c și creștin,
Că i-au fost ușa deșchisă
Și masa la toț înti[n]să;
Costa[n]tin împărat,
f. 9 A fost de ci[n]ste // în Țarigrat,
Pre pământ au împărățit
Și la ceriu încă-i sfâ[n]t,
În čata sfinților,
În lăcașul dreptâlor,
Unde îngeri[i] doresc,
Să înnalță de privăsc.
De acum pă[n] în vecie,
Mila D[o]mnului să fie.

V

O, dulcele meu părinte,
D[u]mnezeule cinstite!
Cu ce obraz mă voĭ duce
La părintele meu cel dulce?

---

[32] În text: *grăpă*.

Că sânt gol de bunătate
Și sânt plin de răutate.
Mâinile mi-s înpuțite
De păcatele cumplite.
Cătră Tine cum l[e]-oĭ tinde,
Mare jăle mă cuprinde.
f. 9 v Plânge // cerĭule cu mine,
Că eu nu pot făr de tine.
Am întrat departe,
La margine de păcate.
Îngerii și drepți[i],
Ajutați-ne cu toți[i].
O, de tre[i] ori urâte[33] suflete, taci,
Că gol mâne vei să ieși din oasă.
Oh, mândră hain[ă] și frumoasă
Trebuește acestor oasă;
Haină mândră și aurită,
Ca de nuntă de gătită.
Cât ai pre lume ai trăit
Pentru ce nu te-ai gătit ?
Că ți-au fost lume pre mână
Cu toate cu câte[-s] bune:
Târgul tău s'au târguit
Și negoțile s'au strâ[n]s
Și negustori[i] tăi s'au dus
Și soarile au apus
Și tu din lume te-ai dus.
De acum păn în vecie,
Mila D[o]mnului [să fie].

VI

f. 10 Astăz cel pre lăudat,
Îngerul de mare sfat,
Sfătui[n]d D[u]mnezeirea
Să-și izbăvească zidirea –
Și când cina înceta
Iuda la jidovi merge
Cătră dânși[i]... zice:
„Dați-m trii zăci de arginți
Să vi-l dau pre Hs. să-l răstigniți".
Și când cina să gătară
Jidovii la H[risto]s merge
Și pre dânsu că mi-l prinde,
La Pilat că-l trimite.

[33] În text: *orâte*.

Striga toți din toate gloate:
„Răstignești-mi-l, Pilate!"
Striga toți din toate părți:
f. 10 v „Răstignește-mi-l , // că-l poți!"
Cruce în spate că-i pusără,
Sus în Golgofta l-au dus
Ș'acolo l-au răstignit.
Tot pământul s'au clătit;
Pietrile s'au despicat,
Catapiteazma bisericii s'au rupt,
Soarile s'au întunicat,
Luna să închisără (*sic*) în sâ[n]ge
Îngerii începură a plânge.
„[Răstigni]ți-mi-l Pilate !"
Strigă toți din toate părți:
„Răstignești-mi-l, că-l poți!"
Iară Isus, ca un mïel pre blând,
Nim[i]că nerăspunzând,
Pilat strigă cu mânie: [*adaos*: cu urgie]
„De ci nu-m răspunzi tu mie,
Că eu sânt un om pre tare,
Și am o putere mare:
f. 11 Putere // de răstignire,
Au să te dau la slobozire!"
– „De nu ț-ar fi dat Tatăl vrere,
N'ai ave nici o putere".
Striga toți din toate părți
De acum păn în vecie,
Mila D[o]mnului să fie.

VII
GREȘALA LUI ADAM

Veniți toț cei din Adam
Și cu fii[i] lu Avram,
Să cântăm verșu de jele,
Pentru a lui Adam greșale
Și pentru jelnica din raiu gonire;
Că Adam cum a greșit,
D[o]mnul din rai l-au gonit,
Și din poarta raĭului pusă
f. 11 v O pară de foc ne //stâ[n]să.
Iar Adam văzându-să pre sine
Lipsit dintru atâta bine,
S[tă]tu în preajma raĭului

Căutând spre zidire lui;
Începu cu amar a plânge
Și cătră Iava a zice:
– „Vai mie, cum te ascultai,
Sfânta poroncă călcai;
O, amar mie ce-m făcui,
De sfântul raĭ mă lipsi[i],
Și vai mie, o raĭule pre dulce,
Unde mă voi acuma duce?
Că de tot sânt pedepsit,
Din tine fi[i]nd gonit.
Vai, Evo, cum te-ascultai,
Din pom îndrăznii de mâ[n]cai;
Și sânt lipsit și de viĭață
Și de a raĭului du[l]čață;
f. 12 Vai mie, // o rai pre sfinte,
Cum voi fi de acum înainte,
Negustat de dulčața ta,
Nevăzând frumuseța ta?
O raĭule, rai pre sfinte,
Pentru mine-ai fost sădit,
Iar acum eu sânt gonit,
Din du[l]čața ta lipsit!
O, ce-m fu mie de greșiĭ,
De tot binile mă lipsiĭ !
O raĭ pre sfinte, al meu lăcaș,
Cum te înduraș de mă lasaș,
Întru atâta înșălăčune
Și urâtă[34] goličune ?
O amar, Evo, și ți[e],
Tu-mi făcuș ačasta miĭ !
O, vai mie, ce-m făcui,
f. 12 v Cum pre D[o]mnul meu // scârbiĭ,
De călcai poronca lui,
Și căzui din mila lui !
Vai mie cum voi striga:
– D[u]mnezeul meu cel pre dulce
Nu a (?) mă mai duce
De fru[mu]seța ta ce pre dulce...”

VIII

f. 13 Oh, amar v[i]eței mele,
Moarte făr de mângăere !

[34] În text: *urută*.

Nu ştiu ce moarte mânioasă
Astăz mă scoasă din casă.
Şi alta nu m'a durut
Făr numai .... (?)
Care şăd în vecie,
Tot cu jăle şi cu u[r]gie.
De astăz înainte,
Nu voi mai grăi cuvinte,
Că ĭată, eu căl[ă]toresc
Dintru acest vac lumăsc,
Soarele că mi-au apus
Şi eu din lume sânt dus.
Şi mă duc la loc strein,
La un lăcaşi de suspin,
În pământ întunicat
Că mâne voi fi uitat;
f. 13 v La loc depărtat, //
Şi în sălaş întunicat.
În mână streină am intrat
Şi de toate m'au întrebat.
Cele ce din fire le-am uitat,
Toate mi le-au arătat.
Veniţi dar de vă strâ[n]geţ
Şi cu toţii să mă plâ[n]geţ
Şi voi mahalagiĭ încă veniţi
Şi cu toţii mă priviţ
Şi vă luaţi ertăčune,
Cu lacrimi de întristăčune;
Vinu şi tu a me soţie,
Ce mii (?) din cununie;
Veniţi copilaşi,
Dragii[35] taicăi coconeşi;
Veniţi rude şi pări[n]ţi,
De vărsaţi lacrimi fe[r]binţi;
Veniţi fraţi şi surori,
De mă înpodobiţi cu flori:
Că ačast cumplit pahar,
În trup foarte îi amar.
Şi iată chipul cel zi[di]t,
De D[u]mnezeu împodobit,
f. 14 În pământ s'au pogor[â]t, //
După a Lui sfânt cuvânt.
Spălaţi-m trupul cu apă
Şi mă petreceţ păn [la] groapă,

[35] În text: *dracii*.

Şi mă stropiţ cu vin,
Ca pre un rob vă sânt strein.
Ş cu toţi vă înduraţ
De la (?) mine mă ertaţ,
Şi vă rugaţ toţ cu sete,
Ca D[u]mnezeu să mă erte.
Că eu ca un vinovat
Cu multe v'oi fi întristat:;
Ce mă rog de mă ascultaţ
Şi pre mine mă ertaţ
Şi cu toţi vă osteniţ,
Până la groapă să veniţ,
Să-m vedeţ a me stare,
Urmă plină de turburare.
Şi într'î[n]sa m'am aşăzat,
Ca unul ce sâ[n]t vinovat,
Să petrec în veciĭe
Cu jăle şi cu urgi[e].
Şi voi fraţ încă gâ[n]diţ,
De ačasta vă gătiţi,
Că nu ştiţ nici zio, nici ceasul,
Când înghiţă glasul (?).
Cătaţ şi mă vedeţ,
La ce stare mă aveţ
Că şi ci[n]ste şi bucurie
f. 14 v Acum nu-i nicăire: //
Că şi trupul şi cuvântul
Cum înghite pământul.
Şi ačasta ce-m fu mie
Şi la voi încă va să vie,
De acum păn în vecie,
Mila D[o]mnului să fie.

IX

f. 15 v Dinŭ începutŭ până în sfâ[r]şit
Cana Galileĭa[36]
Fost-au Dumnezeu cuvânt.
Când vru nu[n]ta a să face
Pre cum lui Dumnezeu place,
Fost-au şi Isus chemat
La nu[n]ta ce s'au [a]flat.
Isus şi cu maic'-sa,
Fiind gata şi masa,

[36] Se repetă după fiecare vers.

Şăzâ[n]d la masă şi bând,
Băutură neaju[n]gând,
Maică-sa au cutezat,
Pre Isus l-au întrebat:
„O fiĭul meu cel pre dulce,
Băutură nu ne aju[n]ge".
Isus au poroncit,
Şasă vasă au gătit
Şi dacă le-au înplut,
Trei cuvinte au grăit,
Apa vin că s'au făcut.
f. 16 Vadra[37] ce // era înplotă
Şi de curăţiea era gătită,
Au zis să o u[m]plă rasă,
Apoi să o dereagă la masă.
Au zisŭ să dereagă întâi la nun
Să vază câtu-i de bunŭ.
Iar nunol dacă au gustat
Foarte tare s'au mirat,
Pre ginere l-au mustrat,
Cu glas mare au strigat:
„Iar când la masa ce mare,
Ei dau vin de cel tare, –
Iară dacă să vesălesc
Şi de cel mai prost primesc
Dară ačastă băutură
De u[n]de fu aşă bună ?
Iaste lucrul de mirare
De ačasta minune mare".
Şi căuta la dâ[n]sul
Să-i auză glasul:
Cum prefăcu apa vin,
Să le fie voĭa deplin.
f. 16 v Începu a spune începătura //
Care au făcut la Simon Zilot în casă,
Că la a lui însurare
S'au făcut minune mare
Şi nemene nu ştie,
Fără numai slugile,
Care au împlut vasele.
Atunce ei şăză[n]d la masă
Pre toţi... că-i loasă (sic!).
De acum păn în vecie,
Mila D[o]mnului să fie. –

[37] În text: *varda*.

X
VERS PENTRU ĞUDEȚUL PĂCĂTUȘILOR

f. 17 Auziți aceste toate,
Neamuri, noroade și gloate.
Să înțăleagă cu cuvântul,
Omul de pre tot pământul.
Că lume în veac să sfâ[r]șaște
Și județul să găteaști.
Tatăl, Fiul va mâna
Și lume va judeca;
Îngeri[i] vor tri[m]bita,
Morți[i] din gropi să vor scula.
La județ toți să vor strâ[n]gi,
Păcătoși[i] toț vor plângi.
Vale ce de foc va mergi,
Să arză cei făr de legi.
Cărțile vor sta deșchisă,
Faptile să vor vedi-să.
Pârâșii vor sta de față,
Cari la răle te învață
Și tari te vor pârî-te
f. 17 v Să te bagi // în munci cu[m]plite;
Că acolo îs locuri gătati
De tot felol de păcate:
Tâlharilor li-s gătiți,
Vermii cei neadormiți;
Curvarilor li-s gătati,
Paturi de aramă înfocati,
Cumu-i Ghiĭana ce geroasă,
Cu cămări nestâ[m]păroasă,
Că pre cei săraci nu lasă
Să șază întru a lor casă.
Caută din cerĭu, D[o]amne sfinte,
Și de noi îți adă aminte.
De păcate ne ferești,
În rai ne sălășluești,
U[n]de-i apa v[i]eții
Și lemnul conoști[n]ții.

XI

D[o]amne Isusă H[ristoa]să,
Tu ne ești zori pre frumoasă
Și rază pre luminoasă.
Că din cerĭu te-ai pogorît,

Din Fečoară te-ai născut,
f. 18 Cu oa[me]nii // ai petrecut.
Pe[n]tru a noastră mântuire,
Ră[b]daşi, D[oa]mne, răstignire.
Nişte oase, păcătoasă,
Să pogoară la izvoară
Şi beu apă, de să adapă
Şi din primejdii de scapă.
O Isus, stăpân[e] dulce,
Ne-ai sfinţit cu sfânta cruce
Şi ne-ai scos de la robie
Şi ne-ai dat la înpărăţie.
Lauda ţie, să-ţi fie,
De acum pănă în vecie,
Mila D[o]mnului să fie.



Fig. 1 *Începutul Pildelor lui Esop*



Fig. 2 *Înțeleptul Esop în închipuirea autorului manuscrisului din 1783*



Fig. 3 *Sfârșitul manuscrisului*

Trepetnicul – o veche carte populară de prevestiri

Conf. univ. dr. Gabriel MIHĂILESCU
Facultatea de Litere
Universitatea din București
gabriel.mihailescu@yahoo.com

Résumé

Le *Trepetnic* est l'un des livres de divination les plus populaires de la culture roumaine ancienne. Le grand nombre de manuscrits et d'imprimés qui ont circulés dans l'espace culturel roumain, du début du XVII[ème] siècle jusqu'au XX[ème], en témoigne. Ces livres prédisaient les événements de l'avenir à partir des mouvements involontaires de certains parties du corps. Ce type de divination était connue comme „divination palmique" dans l'Antiquité grecque. Celle-ci nous a légué un traité axé sur ce thème attribué à Mélampus. *Trepetnicul* est entré dans la culture roumaine par le biais des écrits slaves similaires, ce qui explique l'adoption, de la même source, du nom de ce livre (sl. *trepetŭ* « tremblement »). La seule version qui a circulé sur le territoire roumain a connu quelques variations dues aux négligences des copistes plutôt qu'à la contamination possible avec d'autres versions, jusqu'ici non identifiées. Le plus ancien *Trepetnic* roumain connu date de 1639. Il fut imprimé probablement à Govora, à l'initiative du prince de Transylvanie, Georges Rákóczy I, dans un livre qui contenait, entre autre, aussi un *Gromovnic* et un *Paraclis al Maicii Domnului*. La version complète du *Trepetnic* (voir le mss. rom. 4655 ou 274 BAR) décrit 108 segments du corps (présentés séparément pour la partie gauche et pour la partie droite) pour lesquels on fait des prédictions sur l'avenir.

Mots-clés : *Trepetnic, livres populaires, prédictions, parties du corps, Mélampus, manuscrits, calendrier, index des livres interdits.*

Între cele mai îndrăgite cărți populare de preziceri care au circulat în cultura românească se numără, alături de *Rojdanic*, *Gromovnic* sau *Coliadnic*, *Trepetnicul* (cu variantele corupte, *Trepednic*, *Trepelnic*, *Trepetec*, *Trepesneți* ș.a.; din sl. *trepetŭ* „tremur"), care cuprinde prevestiri bazate pe mișcările involuntare ale părților corpului. Mărturie stau zecile de copii manuscrise și ediții ale textelor tipărite ale *Trepetnicului* care, începând din secolul al XVII-lea, dau seamă de aviditatea cu care asemenea preziceri erau căutate atât de scriptori, cât și de cititori. Genul acesta de divinație – numită și „divinație palmică" sau „palmomantică" (din gr. *palmós* „mișcare involuntară, tremur, palpitație") – era cunoscut de majoritatea popoarelor orientale (inclusiv, de arabi și de turci). El era practicat și în Antichitatea greacă, de unde a ajuns până la noi tratatul, pe această temă, atribuit lui Melampus Hierogramatul și alcătuit, probabil, în epoca Ptolemeilor. Tipul acesta de divinație fusese introdus în spațiul grecesc de un anume Poseidonios. Tradiția o considera însă pe sibila Erythreea ca fiind prima autoare a unei lucrări consacrate acestui fel de oracole[1].

Ca și în cazul celorlalte culegeri de prevestiri care au circulat în literatura românească veche (*Rojdanice*, *Gromovnice*, *Coliadnice* ș.a.), *Trepetnicul* a pătruns la noi prin mijlocirea scrierilor similare slavone, ceea ce explică și adoptarea, din aceeași sursă, a denumirii acestei cărți (păstrată, cu foarte puține excepții, – deși, uneori, în variante deformate – în toate manuscrisele și tipăriturile românești ale textului).

---

[1] Vezi A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Istoria divinației în Antichitate*, vol. I, trad. de Cristina Dinescu și Raluca Popescu, București, Ed. Symposion, 1999, p. 143, și Hermann DIELS, *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients*; vol. I, *Die griechischen Zuckungsbücher: Melampus „Περὶ παλμῶν"*, Berlin, 1908, pp. 3-10.

Cel mai vechi *Trepetnic* românesc cunoscut datează din 1639, când a fost tipărit, probabil, la Govora, împreună cu un *Gromovnic*, un *Paraclis al Precistei*, câteva molitve şi alte câteva texte religioase, româneşti şi slavone, din iniţiativa principelui Transilvaniei, Gheorghe Rákóczy I[2]. Prezicerile sunt asociate, ca în toate *Trepetnicele*, tremurului câte unei părţi a corpului, ordonate, acestea, de sus în jos, de la cap înspre picioare: vârful capului, încheietura capului, chica, fruntea, urechile, sprâncenele, ochii, buzele, umărul obrazului, barba, braţele, cotul, palmele, degetele de la fiecare mână, spetele, coastele, şalele, pieptul, pântecele, buricul, coapsele, genunchii, vâna piciorului, gleznele. Se diferenţiază constant între partea dreaptă şi cea stângă, uneori, şi cea din mijloc, a fiecărei componente anatomice în parte. Anumite zone ale corpului, precum ochii sau pieptul, beneficiază de o atenţie sporită, ele fiind împărţite în numeroase „micro-zone", disociate cu grijă. Pentru perimetrul ochilor, de pildă, sunt inventariate următoarele: sprânceana dreaptă, sprânceana stângă, sprâncenele amândouă deodată, între sprâncene, ochiul drept/stâng, coada ochiului drept/stâng, geana dreaptă/stângă, părul genei drepte/stângi deasupra/dedesubt, geana dreaptă/stângă dedesubt, împrejurul ochiului drept/stâng, „lumina ochiului" drept/stâng. Prevestirile sunt, în general, scurte, vag determinate, alternând persoana a II-a cu cea de a III-a, şi, cel mai adesea, recurente. O prezicere de tipul „un cocon va dobândi" sau „coconi va naşte" se repetă pentru patru părţi diferite ale corpului (sprânceana dreaptă, coada ochiului stâng, coada ochiului drept şi spata dreaptă). „Ceartă şi gâlceavă" sunt prevestite în cazul tremurului altor şase părţi anatomice. Cele mai multe recurenţe se întâlnesc însă pentru veştile sau „cuvintele rele" şi de „întristare" pe care le va auzi împricinatul: nu mai puţin de paisprezece. Sunt şi câteva preziceri, cu câte o singură apariţie, care surprind prin circumscrierea relativ precisă a unei conjuncturi speciale: „La capul coastelor de se va clăti, boala vărsatului veri păţi"[3]; „Capul pieptului den jos de s[e] va clăti, cu o muiare ré te veri împreuna"[4]; „Glesna dreaptă de se va clăti, o comoară vei găsi"[5].

Aceeaşi redacţie a textului, se regăseşte – de cele mai multe ori şi sub acelaşi titlu, *Trepetnic de semne omeneşti* –, cu unele variaţii, în nenumăratele *Trepetnice*, manuscrise şi tipărite, care au circulat pe întreg teritoriul Dacoromaniei, de-a lungul secolelor XVIII, XIX şi, chiar, XX. Totuşi, modelul urmat, probabil, de către multe dintre acestea este *Trepetnicul* tipărit, în 1743, cu titlul *Trepetnicul cel mare pentru semne omeneşti* – din care însă nu se mai păstrează, astăzi, niciun exemplar (el era totuşi inventariat în *Bibliografia chronologică română*, din 1873, a lui D. Iarcu)[6]. În ceea ce priveşte *Trepetnicul* din 1743, s-ar putea conchide, din indicaţia prezentă în unele dintre copiile realizate după acesta, că a fost tradus din limba greacă sau, poate, numai că arhetipul traducerii era grecesc[7] (de ex., *Trepetnicul cel mare de sămni omineşti, scoasă din limba elenească, la ani<i> 1743*, în ms. rom. 1761 BAR). Spre deosebire de textul tipărit în 1639, care se opreşte cu prezicerile la „glesna stângă", varianta căreia îi

[2] Text publicat, integral, în N. DRĂGANU, „Cea mai veche carte rákóczyană", în „Anuarul Institutului de Istorie Naţională din Cluj", I, 1921-1922, pp. 161-263.
[3] N. DRĂGANU, *art. cit.*, p. 262.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 263.
[6] Vezi *ibidem*, p. 185.
[7] Pentru unele consideraţii privind filiaţia *Trepetnicului* românesc, vezi mai jos. Pe de altă parte, asemenea indicaţii privind originalul după care s-a făcut traducerea nu trebuie luate foarte în serios, cu atât mai mult cu cât acestea sunt consemnate în copii, de obicei, foarte îndepărtate de prototipul traducerii. Copiştii cărţilor populare ţin, în general, cont de prestigiul unei anumite limbi de cultură pe care o invocă rutinier pentru a atrage atenţia asupra textului copiat: cf. *Trepesniţă tălmăcită din limba nemţască* (ms. rom. 3767 BAR, f. 41[v]); *Trepetnicul cel mare...care s-au fost tălmăcit din limba franţozească în limba cea românească la anul 1743...* (1841, f. l., ed. a X-a).

aparține atât ediția din 1743, cât și toate celelalte *Trepetnice* de mai târziu este mai dezvoltată în partea finală. Sunt interpretate, în plus, semne provenind de la călcâie, partea de „deasupra piciorului", tălpi și degetele mari de la picioare (toate acestea disociate pe membrul drept și, respectiv, stâng). Variante prescurtate, din care sunt omise diferite segmente corporale, întâlnim și în numeroase alte manuscrise. Din neglijența copiștilor, anumite prevestiri sunt atribuite uneori diferit acelorași părți ale corpului, de obicei, prin intervertirea previziunilor pentru partea dreaptă cu cele pentru partea stângă. Câteodată se întâlnesc și deosebiri mai însemnate în ceea ce privește conținutul prezicerilor. În finalul textului tipărit din 1639 se spune: „Vâna piciorului stâng de se va clăti, de un iubit prietin al tău te vei despărți și nu-l vei mai vedea"[8]; „Glesna dreaptă de se va clăti, o comoară vei găsi"[9]; „Glesna stângă de se va clăti, cu neşte prietini vei călători, şi după aceea de bine te vor grăi"[10]. În schimb, în majoritatea celorlalte manuscrise și ediții prezicerile pentru aceste segmente corporale sunt diferite, chiar dacă, în rest, pentru partea lor comună, textele sunt similare: „De să va clăti clăti supt vâna piciorului stâng, de vorbe reale vei scăpa"[11]; „De să va clăti glezna dreaptă, cinste de la domni ți se va da"[12]; „De să va clăti glezna stângă, de niște cuvinte reale puțin te vei întrista"[13]. De asemenea, atât în ms. rom. 274 BAR, cât și în celelalte *Trepetnice* de mai târziu, între „vâna piciorului stâng" și „glezna dreaptă" sunt consemnate și prevestiri pentru „pulpa dreaptă" și „cea stângă", omise (ca și tot ceea ce urmează după „glezne") în textul din 1639. Însă cele mai multe diferențe față de versiunea standard a *Trepetnicului* (cu varianta cea mai completă, cuprinzând 108 prevestiri, așa cum se regăsește ea în mss. rom. 274 sau 4655 BAR) se întâlnesc în ms. rom 1326 BAR datând din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (*Semnele omului ce să fac peste tot trupul*): „De se va clăti vârful capului, va dobândi, sau, de-i va dărui Dumnezeu un cucon, foarte înțelept va fi"[14] (cf. „Vârful capului de să va clăti, o stăpânire vei lua"[15]); „Fruntea de se va clăti, spre o țară ce va merge mulți i se vor închina"[16] (cf. „Fruntea de să va clăti, înaintea unui prieten vei merge"[17]); „De să va clăti pulpa dreaptă, de năpaste vei scăpa"[18] (cf. „Pulpa dreaptă de să va clăti, de un prieten te vei despărți și nu-l vei mai vedea"[19]); „De să va clăti călcâiul drept, de niște cuvinte bune te vei bucura"[20] (cf. „Călcâiul de să va clăti dreptu, de cuvinte rele vei scăpa"[21]), ș.a. Inedită este menționarea doar în acest manuscris a unei părți a corpului considerată a fi între cele „rușinoase": „Bucile curului de să va clăti, întru țară judecătoriu vei fi"[22]. Asemenea abateri de la unica versiune a *Trepetnicului* care a circulat în spațiul românesc sunt câteodată rezultatul unor neglijențe de copist, alteori ele putând fi interpretate ca mici „inovații" personale și/sau ca posibile efecte unei contaminări cu alte surse, greu de identificat.

---

[8] N. DRĂGANU, *art. cit.*, p. 263.
[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem.*
[11] Ms. rom. 274 BAR, f. 101-101v.
[12] *Ibidem*, f. 101v-102.
[13] *Ibidem*, f. 102.
[14] N. DRĂGANU, *art. cit.*, p. 260.
[15] Ms. rom. 1326 BAR, f. 16v.
[16] N. DRĂGANU, *art. cit.*, p. 260.
[17] Ms. rom. 1326 BAR, f. 16v.
[18] Ms. rom. 274 BAR, f. 101v.
[19] Ms. rom. 1326 BAR, f. 18v.
[20] Ms. rom. 274 BAR, f. 102.
[21] Ms. rom. 1326 BAR, f. 18v.
[22] *Ibidem.*

Trepetnicul este inclus în sumarul *Calindarului cel mare*, din 1802, rămas în manuscris (ms. rom. 5371 BAR), apoi, în cel al *Calendarului pe şapte planete*, tipărit la Iaşi, în 1816, şi în *Calendar zilnic*, Iaşi, 1830. Începând cu acesta din urmă, majoritatea *Trepetnicelor* ulterioare, din cuprinsul calendarelor sau al celor tipărite separat, conţin şi o anexă privitoare la semnificaţia divinatorie a „noiţelor" (i.e. petele mici, de obicei albe, de pe unghiile de la mâini), albe sau negre, de la fiecare dintre cele cinci degete ale mâinii: *Arătare a ce însemnează noiţile scoase din fiziognomie*. În numeroase rânduri, *Trepetnicul* a fost tipărit şi în broşură separată, ceea ce atestă încă o dată popularitatea deosebită de care s-a bucurat în trecut acest gen de divinaţie. Cu excepţia textului publicat în 1743, din care astăzi nu se mai păstrează niciun exemplar, celelalte *Trepetnice* din ediţii separate au apărut la sfârşitul secolului al XVIII-lea (*Trepetnic de semnele omeneşti*, publicat la Iaşi, în 1791, pe două coloane: textul românesc – scris cu caractere ruseşti –, în dreapta, şi cel rusesc, în stânga) şi, apoi, de-a lungul secolului al XIX-lea şi la începutul celui de-al XX-lea (ultima ediţie din care am putut identifica un exemplar a fost alcătuită la Braşov, în 1914[23]). *Trepetnicul* publicat în 1841 – cu menţiunea că aceasta reprezintă cea de-a zecea ediţie a textului – are doar 8 file nenumerotate şi poartă următorul titlu: *Trepetnicul cel mare pentru toate semnele ce se fac la om, cum bătaia ochiului, buzele şi, în scurt, de toate mişcările trupului omenesc ce sânt date de la natură.*

Atât textele slavone editate, cât şi cele româneşti, manuscrise sau tipărite, nu prezintă multe similitudini, în ceea ce priveşte structura prezicerilor, cu niciuna dintre cele trei versiuni conservate ale cărţii lui Pseudo-Melampus. Textul vechi grecesc al prezicerilor este diferenţiat în funcţie de anumite categorii sociale (omul liber, sclavul, fecioara, văduva, negustorul etc.) pe care nu le mai regăsim, decât cu puţine excepţii, în *Trepetnicele* de mai târziu[24]. De asemenea, inventarul părţilor corpului din „tratatul" lui Pseudo-Melampus este mult mai bogat (187 de prevestiri, faţă de numai 108, cât cuprinde cea mai dezvoltată variantă a *Trepetnicului* care a circulat în spaţiul românesc). Astfel, tremurul părţii din stânga a cefei înseamnă, aici, „pentru un sclav, o podoabă; pentru fecioară, un bărbat; pentru văduvă, o bucurie"[25] (cf. „Ceafa de se [va] clăti, de o veste rea se va întrista, iară apoi se va bucura iară"[26]). Specifică versiunilor vechi greceşti ale textului este şi asocierea câte unei planete cu fiecare deget al mâinii drepte: Marte, pentru arătător, Saturn, pentru degetul mijlociu, Soarele, pentru inelar[27]. În schimb, distincţia dintre partea dreaptă şi cea stângă, pătrunsă în palmomantică dinspre ornithomanţie (interpretarea divinatorie a zborului păsărilor)[28], s-a menţinut în toate *Trepetnicele* ulterioare, pierzându-se însă corespondenţa iniţială a părţii drepte cu evenimente benefice şi a părţii stângi, cu cele malefice. Apropieri, în ceea ce priveşte conţinutul prezicerilor, nu se pot face nici între textele româneşti şi cele mai vechi versiuni ale *Trepetnicului* slavon care descind din redacţia sârbească aparţinând secolului al XIV-lea. Astfel, în versiunea sârbească I (sec. XIV) se spune:

[23] Textul cuprinde prezicerile în ordinea alfabetică a părţilor corpului şi a fost publicat sub titlul înşelător: *Pascălie sau carte de zodii aşezată pe şeapte planete*. Sub acelaşi titlu, textul a mai apărut, tot la Braşov, în 1891 şi în 1907.

[24] Vezi, spre exemplu, mai jos, distincţia dintre „bogaţi" şi „săraci" în prezicerile din cea mai veche versiune sârbească a textului.

[25] Hermann DIELS, *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients*; vol. II, *Weitere griechische und aussergriechische Literatur und Volksüberlieferung*, Berlin, 1908, p. 16; traducerea din limba germană a citatelor pe care le dăm din lucrarea de referinţă a lui H. Diels (inclusiv a pasajelor traduse, aici, din greacă sau slavonă în germană) ne aparţine.

[26] N. DRĂGANU, *ed. cit.*, p. 260.

[27] H. DIELS, *op. cit.*, vol. I, p. 12.

[28] Vezi H. DIELS, *op. cit.*, vol. I, p.13; cf. şi A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 119.

„Cotul drept de va tremura, pentru cei bogați, muncă, iar pentru săraci, bucurie"; „Cotul stâng de va tremura, înseamnă bucurie"; „Degetul mijlociu de va tremura, toți dușmanii tăi vor pieri"[29]. În versiunea românească, textul corespunzător acelorași părți ale corpului este complet diferit: „De să va clăti cotul drept, cu un nepriaten te vei certa"; „De să va clăti cotul stâng, judecătoriu sau mai mare preste alții vei ieși"; „De să va clăti al treilea/deget, un lucru bun vei săvârși și te vei bucura"[30]. În schimb, o serie întreagă de asemănări au fost constatate încă DE M. Gaster între un *Trepetnic* turcesc și cel românesc[31]. Iată câteva dintre ele: „Urechea dreaptă de-i va tremura, va auzi vorbindu-se de bine despre sine"; „Urechea stângă de-i va tremura, va auzi vorbindu-se de rău despre sine"; „Sprâncenele deodată de-i vor tremura, se va bucura de apariția unui prieten"; „Colțul dinafară al ochiului drept de-i va tremura, de bani și avere va avea parte"[32], cf. „De să va clăti urechia dreaptă, de un cuvânt bun ce vei auzi te vei bucura"; „De să va clăti urechia stângă, cuvnt rău vei auzi"; „De să va clăti între sprâncene, un priaten va veni și te vei bucura"; „De să va clăti coada ochiului drept, dobândă arată"[33]. În total, pot fi identificate circa 30 de similitudini între versiunea turcească și cea românească a *Trepetnicului*. Pe de altă parte, edițiile de secol XIX ale *Trepetnicului* sârbesc sau bulgar sunt cvasiidentice cu textul românesc al prezicerilor[34]. De asemenea, *Trepetnicul de semnele omenești* (Iași, 1791)[35] cuprinde, fragmentar, aceeași versiune românească pusă în paralel cu textul rusesc după care s-a făcut tălmăcirea.

În urma acestor constatări s-ar putea conchide că versiunea românească a *Trepetnicului* descinde dintr-o traducere slavonă a unui arhetip grecesc, neidentificat până acum, din care ar putea să derive și versiunea turcească a textului. În ceea ce privește traducerea slavonă – diferită de redacția sârbească din secolul al XIV-lea – ea ne este cunoscută, astăzi, doar prin textul rusesc fragmentar din ediția bilingvă de la Iași (1791), ca și prin edițiile mai recente cu textul în sârbă și bulgară. Cele mai vechi și mai numeroase atestări ale acestei redacții se găsesc însă în spațiul cultural românesc unde textul a circulat intens, vreme de patru secole, prin toate provinciile Dacoromaniei.

Biserica creștină a condamnat dintotdeauna toate tipurile de prevestiri, inclusiv pe cele din *Trepetnice*, alături de practicile vrăjitorești și de cărțile eretice. Credința în diferitele practici divinatorii (inclusiv superstiția „din cele mai absurde" ca „în cazul când ți se zbate vreun mușchi"[36]) este combătută și ridiculizată de Sf. Augustin, fiind considerată închinare la idoli și amăgire demonică. În același sens, Sf. Ioan Gură de Aur se întreba retoric, într-una din omiliile sale, incluse în culegerea *Mărgăritarelor* (tipărite, la București, în 1691, în traducerea fraților Greceanu): „Că ce creștini sânt aceia carii păzesc basne jidovești și elinești, și ursitorile, și vrăjile, și astrologhiele, și fărmăcătoriele [...] și trepetnice [....], și alte ca aceastea multe?

---

[29] H. DIELS, *op. cit.*, vol. II, p. 31.

[30] Ms. rom. 274 BAR, f. 93ᵛ și 95-95ᵛ.

[31] Vezi M. GASTER, „Das türkische Zuckungsbuch in Rumänien", în „Zeitschrift für romanische Philologie", IV, 1880, pp. 65-70.

[32] H. DIELS, *op. cit.*, vol. II, p. 107; cuprinsul *Trepetnicului* turcesc („sekernâmeh") a fost publicat, în traducere germană, de H. L. Fleischer, în 1849. Această versiune, reprodusă în cartea lui H. DIELS (vol. II, pp. 106-112), a stat și la baza comparației cu *Trepetnicul* românesc efectuată de M. Gaster, în 1880.

[33] Ms. rom. 274 BAR, f. 87ᵛ,88ᵛ și 89ᵛ.

[34] *Ewiges Kalender*, Novi Sad, 1880, *Neuestes und vollständiges Traumbuch*, Novi Sad, 1887 și 1892, *Vollständiges Traum- und Zuckungsbuch*, Sofia, 1896 (în sârbă și, respectiv, în bulgară în original), în H. DIELS, *op. cit.*, vol. II, pp. 36-40; 42-43.

[35] Vezi și I. BIANU, N. HODOȘ, *Bibliografia românească veche*, tom II, 1717-1808, București, 1910, pp. 344-345.

[36] SF. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, trad. de Marian Ciucă, București, Ed. Humanitas, 2002, p. 153.

Dară cum pot să fie creştini carii le fac aceastea?”[37]. Ciudat este însă faptul că, spre deosebire de *Gromovnic*, *Rojdanic* sau *Coliadnic*, *Trepetnicul* nu este menţionat în niciunul dintre indicele de cărţi oprite traduse în limba română: *Păucenia de la Voivozi*, copiată de popa Vasilii din ţara Moldovei, în secolul al XVII-lea, sau listele cu *Cărţile ceale minciunoase* şi cu cele *ereticeşti*, traduse de Staicu Grămăticul, „slujitoriul beserecii domneşti din Târgovişte”, între anii 1667 şi 1669[38]. În schimb, în cuvintele de învăţătură ale mitropolitului Moldovei Iacov Putneanul din *Synopsis, adecă adunare de multe învăţături* (Iaşi, 1751 şi 1757) prezicerile din *Trepetnic* sunt menţionate alături de alte superstiţii şi practici „păgâneşti” de care adevăratul creştin trebuie să se ţină departe: „... dăm învăţătură tuturor credincioşilor ca să să ferească de toate lucrurile ceale păgâneşti, care făcea elinii, cea ce să închina idolilor, jocurilor pre la sărbători, [...] crederea glasului păsărilor precum iaste coţofana, corbul şi altor păsări, seamnele trupului şi carii zic că ceale ce sânt lor scrise...” (f.64)[39]. În fapt, în vechea cultură românească prevestirile conţinute în *Trepetnic* (ca de altfel şi cele din alte cărţi populare) nu par să fi fost resimţite ca potrivnice învăţăturilor creştine, ele fiind copiate sau tipărite frecvent alături de texte liturgice, vieţi de sfinţi, predici etc. De pildă, în tipăritura din 1639, de la Govora, *Trepetnicul* este publicat alături de *Paraclisul Precistei*, principalele rugăciuni ale zilei, cele zece porunci, un fragment de *Sinaxar* ş.a. În ms. rom. 5454 BAR, *Trepetnicul* este copiat – între 1754 şi 1762 – împreună cu *Gromovnicul* şi cu *Calendarul* tipărit la Braşov, în 1733, alături de mai multe *Catavasii* şi alte texte religioase, de către ieromonahul Pahomie „ot Lapoş”, viitor stareţ al acestui schit de călugări din regiunea Bacăului. De asemenea, în unele manuscrise (ca, de exemplu, în ms. rom. 1845 BAR, copiat în 1798) prezicerile din *Trepetnic* se încheie cu un foarte evlavios „Amin”[40].

*

[37] Ioan GURĂ DE AUR, *Mărgăritare*, ed. de Rodica Popescu, Bucureşti, Ed. Libra, 2001, p. 371.

[38] Vezi Alexandru MAREŞ, „Consideraţii pe marginea indicelor de cărţi oprite din secolul al XVII-lea”, în vol. *Cărţi populare din secolele al XVI-lea–al XVII-lea. Contribuţii filologice*, Bucureşti, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, 2006, pp. 233-238.

[39] Vezi Lucian-Valeriu LEFTER, *Un învăţător al neamului: Iacov Putneanul*, în „Analele Putnei”, V, 2009, p. 259.

[40] Ms. rom. 1845 BAR, f. 51.

Manuscrise:

Ms. gr. 1284 BAR (*Trepetnic din sămni omineşti*, Iaşi, 1736, f. 1-2);
Mss. rom. BAR: **nr. 3806** (1748; f. 58^{v}-64^{v}); **nr. 274** (sec. XVIII, mijloc; f. 85-103^{v}); **nr. 5454** (copiat de ieromonahul Pahomie „ot Lăpuş", 1754-1762; f. 71-76^{v}); **nr. 1151** (1777; f. 20-25^{v}); nr.1739 (1778; f. 25-30^{v}); **nr. 1067** (text fragm.; 1779, f. 115-117^{v}; text publicat, parţial, în M. Gaster, *Chrestomatie română*, II, Leipzig-Bucureşti, 1891, pp. 122-123); **nr. 4655** (copiat de Gavril Galer, la Cernăuţi, în 1786; f. 49-55^{v}); **nr. 1326** (sec. XVIII, a doua jumătate; f. 16^{v}-18^{v}); **nr. 4367** (1787; f. 43^{v}-45^{v}); **nr. 2313** (sec. XVIII, sfârşit; f. 35-45^{v}); **nr. 132** (sec. XVIII, sfârşit; f. 150-152); **nr. 1839** (sec. XVIII, sfârşit; f. 267-271^{v}); **nr. 1845** (copiat de învăţătorul Miron Joaky, din Suceava, în 1798; f. 45^{v}-51); **nr. 270** (copiat de logofătul Ioniţă Giurescu, în Ţara Românească, în 1799; f. 8^{v}-12^{v}); **nr. 5371** (*Calindarul cel mare, începându-să de la ani<i> de la Hs. 1802*, 1802; f. 158-165); **nr. 3767** (*Trepesniţă tălmăcită din limba nemţască*, 1812 sau 1818, f. 41^{v}); **nr. 1761** (sec. XIX, început; *Trepetnicul cel mare de sămne omineşti, scoasă din limba elenească, la ani<i> 1743*; f. 142-149^{v}); **nr. 2858** (1824; f. 58-60); **nr. 4515** (sec. XIX, prima jumătate; f. 13-17) .

Ediţii (până la 1830, în ordine cronologică):

Cartea, tipărită la Govora, în 1639 (f. 53-58^{v}; text publicat, integral, în: N. Drăganu, „Cea mai veche carte rákóczyană", în „Anuarul Institutului de Istorie Naţională", Cluj, I, 1921-1922, pp. 260-263);
Trepetnic de semnele omeneşti (ediţie bilingvă, româno-rusă, conservată fragmentar), Iaşi, 1791;
Calendariu pe şapte planete aşăzat, în care cuprinde 140 de ani, începându-să de la 1816 şi până la 1956, Iaşi, 1816;
Trepetnicul cel mare pentru semne omeneşti scoase din limba elinească, 1743, în vol. *Calendar zilnic*, Iaşi, 1830.

Bibliografie critică:

AUGUSTIN, Sfântul, *De doctrina christiana*, trad. de Marian Ciucă, Bucureşti, Ed. Humanitas, 2002;
BIANU, I.; HODOŞ, N., *Bibliografia românească veche*, tom II, 1717-1808, Bucureşti, 1910;
BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Istoria divinaţiei în Antichitate*, vol. I, trad. de Cristina Dinescu şi Raluca Popescu, Bucureşti, Ed. Symposion, 1999;
CARTOJAN, N., *Cărţile populare în literatura românească*, vol. I, ed. de Alexandru Chiriacescu, Bucureşti, Ed. Enciclopedică Română, 1974;
DIELS, Hermann, *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients*; vol. I, *Die griechischen Zuckungsbücher: Melampus „Περὶ παλμων"* ; vol. II, *Weitere griechische und aussergriechische Literatur und Volksüberlieferung*, Berlin, 1908-1909;
DRĂGANU, N., „Cea mai veche carte rákóczyană", în „Anuarul Institutului de Istorie Naţională", Cluj-Napoca, vol. I, 1921-1922, pp. 161-171, 183-187;
GASTER, M., „Das türkische Zuckungsbuch in Rumänien", în „Zeitschrift für romanische Philologie", vol. IV, 1880, pp. 65-70;
GASTER, M., *Literatura populară română*, ed. de Mircea Anghelescu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1983;
GURĂ DE AUR, Ioan, *Mărgăritare*, ed. de Rodica Popescu, Bucureşti, Ed. Libra, 2001;
HASDEU, Bogdan Petriceicu, *Cuvente den bătrâni*, vol. II, ed. de G. Mihăilă, Bucureşti, Ed. Didactică şi Pedagogică, 1984;
LEFTER, Lucian-Valeriu, „Un învăţător al neamului: Iacov Putneanul", în „Analele Putnei", V, 2009, pp. 255-264;

MAREŞ, Alexandru, „Consideraţii pe marginea indicelor de cărţi oprite din secolul al XVII-lea”, în vol. *Cărţi populare din secolele al XVI-lea–al XVII-lea. Contribuţii filologice*, Bucureşti, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, 2006;
TOMESCU, Mircea, *Calendarele româneşti (1733-1830)*, Bucureşti, Ed. de Stat Didactică şi Pedagogică, 1957;
VESELOVSKI, A., „Zur rumänischen Zuckungsbuch”, în „Archiv für slavische Philologie”, V, 1880, pp. 469-470.

Ceremonialul primirii solilor la Curțile domnești, secolele XVII-XVIII, Moldova și Țara Românească

Bibliotecar Liana NĂSTASELU
liana_nastaselu@yahoo.com

Abstract

The article depicts concisely aspects of the welcome ceremony of the envoys at the Romanian Princely Court during the 17[th] and 18[th] centuries. Pompous display performed by the high officials and flag-bearing soldiers in the sounds of trumpets, drums and shots of firearms, similar to the Turkish ceremonial, followed by the formality of the audience with the Prince highlight the courtesy of bestowing a new ambassador. The magnificence of the ritual of the audience, then the Prince's visit to the ambassador's residence and, eventually, the gifts exchanged are all transmitted through the testimonies of foreign travellers like Tommaso Alberti, Paul Strassburg, Ioan Gninski, Rafael Leszczynsky, Anton-Maria del Chiaro.

Key words: princely court ceremonial, 17th-18th centuries, Moldavia and Wallachia, Mediaeval history.

Interesul pentru literatura de ceremonial, descrierea ceremoniilor propriu-zise, își găsește începuturile în lucrările și operele marilor scriitori bizantini.

Pornind de la cele mai simple încercări de descriere a elementelor de ceremonial ale curții imperiale, până la cele mai valoroase opere, autorii bizantini au redat în lucrările lor informații prețioase, bogate în detalii despre modul cum se desfășurau anumite tipuri de ceremonial la diferite ocazii și care reflectă moravurile unei societăți ajunse la apogeu, influențând mai târziu întreg răsăritul european. Stilul bizantin a pătruns și în Principate fiind preluat, mai târziu, de cronicarii noștri, dar mai ales de Dimitrie Cantemir[1] și de către Gheorgachi[2], al II-lea logofăt de Divan al Domnului Grigore Callimachi, care, în lucrările lor, au descris tipurile de ceremonial de la Curțile domnești din Moldova la diferite ocazii. În ceea ce privește prezentarea ceremoniilor în Principate, trebuie luate în considerare operele în care sunt menționate pentru prima oară noțiuni despre ceremonialul la români, precum cronicile, dar și izvoarele externe ale istoriei românilor, în cadrul cărora descrierile călătorilor străini ocupă un loc aparte. Studiul de față își propune a prezenta ceremonialul primirii solilor desfășurat la Curțile domnești din Principate, dar și rolul pe care dregătorii l-ar fi avut o dată cu acestea. La aceste evenimente întâlnim toate categoriile sociale: domni, boieri, nobili, oameni de rând, preoți, mitropoliți și nu în ultimul rând, demnitari otomani.

Informațiile despre primirea solilor care au tranzitat Principatele Române stau sub semnul evenimentelor care se precipită începând cu primele decenii ale secolului al XVII-lea, sau mai bine-zis, de starea de incertitudine a statelor vecine în relațiile cu Poarta.

La români, primele informații referitoare la ceremonialul primirii solilor, le găsim sub forma unor recomandări, furnizate la începutul secolului al XVI-lea de către Domnul Țării Românești, Neagoe Basarab în *Învățăturile către fiul său Theodosie*. Făcând referire la solii

---

[1] Dimitrie CANTEMIR, *Descrierea Moldovei*, București, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1973.

[2] *Condica de ceremonii a domnilor Țării Moldovei, alcătuită din porunca lui Grigore Callimachi de către Gheorgachi vtori logofăt, în anul 1762*, Biblioteca Academiei Române, Manuscrise – Carte rară, Ms. rom. 19.

creştini, *carii cred în Domnul nostru Iisus Hristos şi Preacuratei lui Maici*[3], aceştia trebuie întâmpinaţi *cu cinste şi bucate, şi băuturi den dăstul, până vor veni la scaunul vostru cel domnescu*[4]. În ceea ce-i priveşte pe boieri, ei trebuie *să fie strânşi lângă* Domn *şi împodobiţi frumos, cine cu ce va avea bun şi cu cai buni şi împodobiţi bine, să iasă înaintea lor şi să le facă cinste până la gazda lor,* iar *sfetnicii cei bătrâni,* în acele momente, să *nu să dăzlipească* de lângă Domn şi să *şază pre scaunele lor, unde le iaste locul şi li se cade*[5]. Sunt îndemnuri despre modul cum trebuie întâmpinaţi şi trataţi solii, fără a avea însă un caracter protocolar.

Cronicarii şi călătorii străini care ne-au vizitat Principatele oferă o bogată sursă de informaţii referitoare le obiceiurile cu care Domnul întâmpina soliile, după tradiţie.

Tommaso Alberti, negustor italian care întreţinea relaţii de afaceri cu Poarta, în drum spre Constantinopol, a străbătut Moldova, poposind între 15-20 decembrie 1612 la Iaşi[6], oraşul unde îşi are reşedinţa *Domnul Bogdaniei sau Moldovei* (Ştefan Tomşa în prima domnie 1611-1615)[7]. Îl vede pe Domn îmbrăcat în roşu, cu buzduganul în mână străbătând oraşul călare, însoţit de 500 de archebuzieri[8]. Dacă vine un călător, Domnul îl poate trimite în gazdă la oricine în casă, acesta fiind întâmpinat cu ospitalitate, aşa cum este obiceiul, i se face *bună primire*[9]. Femeile sunt acelea care se ocupă şi fac *toate treburile necesare în casele lor*, discută liber şi prietenos cu oaspeţii, iar când servesc masa, *ele gustă mai întâi din ce au adus*[10].

Paul Strassburg, consilier al regelui Suediei şi sol la sultanul Murad al IV-lea, descrie în Jurnalul său de călătorie prin Ţara Românească în drum spre Constantinopol, primirea avută la curtea domnească din Bucureşti[11]. Venind din Ardeal, la intrarea în ţară, *domnul îi trimite un mehmendar*[12], care să-l însoţească până la Bucureşti, acolo unde se afla reşedinţa Domnului. La intrarea în oraş i se face o primire demnă de tot respectul cuvenit ambasadorilor străini, ieşind în întâmpinarea lui *un număr mare de ostaşi cu steagurile Ţării Româneşti*[13] şi de 100 de nobilii ţării, care îi urează bun sosit în numele voievodului Leon[14]. Este descris protocolul Curţii de la Bucureşti, invitaţia făcută în aceeaşi seară, în numele domnului de către marele postelnic, pentru a doua zi la prânz. Remarcă personalul de la Curtea domnească, *ceremoniile fastuoase şi luxul mare în îmbrăcămintea oamenilor şi în podoabele cailor*[15]. Este întâmpinat de Domn *cu cuşma în cap la uşa sălii de primire*, care îl salută după modelul oriental *plecând capul şi ţinând mâinile la piept*[16]. Este invitat de Domn să ocupe locul cel mai de cinste, pe care îl refuză. Lângă Domn işi aveau locul câţiva *turci de frunte* care judecau pricinile între turci şi români, iar pe partea dreaptă stăteau *dregătorii ţării şi ai curţii, toţi împodobiţi cu blănuri de samur ca în zi de sărbătoare*[17]. În prezenţa lor a înmânat Domnului scrisoarea regelui Suediei,

---

[3] *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. Versiunea românească din secolul al XVII-lea şi traducerea fragmentelor păstrate din originalul slavon de Gheorghe Mihăilă, Bucureşti, Ed. Roza Vânturilor, 2010, p. 194.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 195.
[6] *Călători străini despre Ţările Române*, vol. IV, p. 357.
[7] *Ibidem*, p. 361.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*, vol. V, p. 63.
[12] N. IORGA, *Istoria românilor prin călători*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1981, p. 209.
[13] *Călători străini despre Ţările Române*, vol. V, p. 63.
[14] Este vorba de Leon vodă, domn al Ţării Româneşti (1629-1632).
[15] *Călători străini despre Ţările Române*, vol. V, p. 64.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*.

Gustav al II-lea Adolf, după care predicatorul Curţii o traduce în limbile greacă şi turcă, primind promisiunea din partea Domnului că *oameni pricepuţi şi cunoscători ai limbii şi obiceiurilor*, îl vor conduce *teafăr şi nevătămat* până la porţile Constantinopolului[18]. Încheierea convorbirilor şi negocierilor s-a făcut în răsunetul instrumentelor muzicale, al cornurilor şi trâmbiţelor, *cu mare zgomot pentru a se începe prânzul*[19]. La masă solul este aşezat la dreapta Domnului, având alături toată suita sa, iar la stânga, boierii şi dregătorii români. Domnul şi oaspetele său mănâncă din vase de argint, dregătorii, în funcţie de rangul pe care îl deţine fiecare, servesc din *vase de ceramică îngrijit lucrate şi smălţuite* sau cei de la capătul mesei din *talere şi blide de lemn*[20]. Fiecare dregător îşi are locul său la masă, cei cu funcţii mai înalte mai aproape de Domn, iar cei cu ranguri mai mici spre capătul mesei. Timp de câteva ore sunt serviţi cu mai multe feluri de mîncare, puse mereu, *unele peste altele, încât s-au înălţat, cu încetul, într-o grămadă ca o movilă*, deoarece *bucatele nu se ridicau în tot timpul prânzului*[21]. În compania paharelor cu vin foarte bun la gust *şi de soi foarte ales*, discuţiile între oaspeţi deveneau amiabile. Şi tot aşa, masa se întindea până în noapte târziu, când Domnul, *ridicând o mare cupă a închinat pentru sănătatea şi biruinţa Maiestăţii sale*[22] în zgomotul descărcărilor de tunuri, *încât se cutremura clădirea dărăpănată şi chiar vasele de pe masă se ciocneau între ele*[23]. Urmau toasturile închinate Domnului de către boieri, pe rând, stând în genunchi până la golirea paharului, după care fiecare se îndrepta spre locuinţa lui[24]. A doua zi, la plecare solul este condus de către Domn cu mare alai, *de o escortă de o mie de călăreţi şi şase sute de pedestraşi*, acordându-i-se toată cinstea[25]. În fruntea escortei sunt purtate steagul, *de culoare roşie şi de o mărime neobişnuită*, primit de la sultan, şi tuiurile în zgomotul trâmbiţelor şi al tobelor[26]. Alături de Domn, merg dregătorii şi boierii ţării, *călărind cai asiatici şi împodobiţi cu haine strălucitoare*[27]. Lângă Domn, lăutarii *şi un cor de muzicanţi* cântă un *cântec bătrânesc* în limba română[28]. Mergând alături, Domnul şi oaspetele suedez poartă discuţii referitoare la bogăţiile ţării, la numărul ostaşilor pe care i-ar putea strânge, la obligaţiile faţă de Poartă, ipocrizia supuşilor săi gata de răscoală[29]. Totul se încheie cu o demonstraţie militară, Domnul însuşi alergând, trage cu puşca şi cu săgeţile la ţintă, iar dregătorii şi boierii îi urmează la rândul lor exemplul[30]. Apoi Domnul se întoarce acasă cu toată suita, iar carele domneşti însoţesc solul până la malul Dunării.

Exemplul dat este suficient de relevant pentru a ne crea o impresie generală asupra modului de desfăşurare a ceremonialului primirii solilor, la 1630, în Ţara Românească.

În Moldova, călătorii poloni, în drumul lor spre Constantinopol, notează în *Jurnalele* lor de călătorie primirile, banchetele cu tot ceremonialul desfăşurat după obiceiuri, dar şi în urma unor intense negocieri. Solii poloni nu erau nişte oameni de rând, ei fiind personalităţi politice (Rafael Leszczynski) şi nobili care întreţineau relaţii cu boierii şi domnii din ţările noastre (Ioan Gninski, care cunoştea pe Miron Costin, Rafael Leszczynski purta conversaţii cu Dimitrie Cantemir).

---

[18] *Ibidem*, p. 65.
[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*.
[21] *Ibidem*.
[22] Este vorba de regele Suediei.
[23] *Călători străini despre Ţările Române*, vol. V, p. 65.
[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*.
[26] *Ibidem*.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibidem*, p. 66.
[30] *Ibidem*, p. 67.

Din însemnările de călătorie ale lui Ioan Gninski (1677-1678) şi ale secretarului său, Michael Floryan Rzewuski, aflăm despre faimoasa solie delegată la Constantinopol şi de numărul impresionant de participanţi, care a uimit chiar şi pe turci. La intrarea în Moldova, într-o localitate de pe malul stâng al Prutului, solul a fost întâmpinat cu câteva steaguri de serdarul, stolnicul şi pisarul Domnului (după secretarul Rzewuski, numai de stolnic şi pisar), cu urale de bun sosit, dându-i acestuia şi o scrisoare din partea domnitorului, *aducând şi tain*, care era foarte mic[31]. Această situaţie a creat nemulţumiri şi aga al ienicerilor, care conducea o trupă a alaiului turcesc şi escorta solia polonă străbătând Moldova până la Dunăre, a pedepsit boierii moldoveni *cu mare ruşine...pentru că acesta nu era mulţumit cu tainul său*[32]. Numărul neobişnuit de mare al însoţitorilor ridica serioase probleme de aprovizionare, punând Moldova într-o situaţie incomodă care şi aşa era secătuită de asuprirea turcească. La o milă distanţă de Iaşi, solul a fost întîmpinat de Miron Costin, logofătul moldovean care *a dat de ştire că Domnul*[33] *îl aşteaptă la un sfert de milă de oraş*[34]. Într-adevăr, întâlnirea dintre cei doi a avut loc la o jumătate de milă de oraş, *urându-şi unul altuia sănătate*, iar solul mulţumeşte pentru osteneala pricinuită Domnului şi pentru locul din dreapta, *restabilind prin acesta semnele de cinstire datorite solilor mari*[35]. Urma ca secretarul soliei să primească în numele solului *pe boierii moldoveni şi curtea domnească ce se afla la o parte*[36]. Până la Iaşi solia a fost însoţită cu alaiul binecunoscut format din *boierii şi toată curtea sub un steag roşu de stofă de Damasc în chip de insignă militară*[37]. Veneau în urmă *dragonii solului cu muzica precum şi muzica domnească, ce cânta fără încetare* şi tot aşa până la Iaşi unde, *steaguri de călăreţi moldoveni aşezate într-un singur şir, în număr de douăzeci şi şase de steaguri de seimeni şi alte şase steaguri de pedestrime moldovenească* întâmpinau impresionanta solie polonă[38]. Prin tot oraşul, solul era condus cu mare cinste, iar pe unde trecea sunau clopetele bisericilor[39]. Problema instalării soliei polone a fost rezolvată prin instalarea unei tabere de corturi, *care erau întinse pentru toată curtea lângă o mănăstire* (Cetăţuia) şi unde Domnul a condus pe sol însoţindu-l până la a doua încăpere a cortului *unde erau aşezate covoare* special aranjată pentru el[40]. A doua zi, solul era poftit de Domn cu toată suita, trimiţîndu-i-se patru cai *pentru cei mai de frunte din solie*[41]. El mai primeşte şi vizitele boierilor şi ale fiilor logofătului (este vorba de fiii lui Miron Costin), dintre care Ioniţă Costin, viitorul serdar, rosteşte o frumoasă oraţie în limba latină[42]. După aceştia, solia polonă a mai fost onorată, până la epuizare, de vizitele oamenilor *de trepte diferite* care i-au onorat cu *fructe, flori şi muzici*, fiecare după putinţa şi talentul său[43]. A urmat o vizită făcută la biserica romano-catolică, după care primirea la Curtea domnească unde, din poartă a fost întâmpinat de boieri şi, de însuşi Domnul la scară[44]. După un tur prin

---

[31] *Ibidem*, vol. VII, pp. 348, 351.
[32] *Ibidem*, p. 348.
[33] Este vorba de domnul Antonie Ruset.
[34] *Ibidem*, pp. 349, 352.
[35] *Ibidem*.
[36] *Ibidem*, p. 352.
[37] *Ibidem*.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*, pp. 349, 352.
[40] *Ibidem*, pp. 352-353.
[41] *Ibidem*, p. 353.
[42] *Ibidem*.
[43] *Ibidem*.
[44] *Ibidem*.

toate odăile Curții, s-a oprit într-una, în care solul este invitat la o tratație. Domnul, ca gazdă, *s-a așezat turcește la colț și a oferit dulcețuri și rachiu, umplând două pahare dintr-o sticlă*[45]. Apoi, solul cere o audiență și este condus în altă odaie unde îi înmânează Domnului scrisoarea regelui Ioan Sobieski, căpătând și *informații politice*[46]. După promisiuni și angajamente, a urmat ospățul solemn care ținu toată seara într-o veselie, în acompaniamentul muzicii și al descărcărilor de puști[47]. A doua zi, solia polonă a continuat să primească vizitele neașteptaților musafiri, veniți pentru a primi cadouri: *postav, arme și bani*[48]. Secretarul soliei ne descrie schimbul de cadouri între sol și Domn. Solul oferă Domnului Antonie Ruset *un vas mare cu băutură aleasă*, iar Doamnei, *o lacră mare de argint foarte frumoasă*, lui Miron Costin *două pahare aurite și o solniță mare olandeză de bufet*, stolnicului și pisarului *câteva haine de stofă franțuzească*, iar celorlalți boieri și dregători de Curte, cadouri mărunte în funcție de rangul fiecăruia[49]. La rândul său, Domnul îl răsplătește pe sol cu *un cal moldovenesc cu frâie căzăcești și șea de catifea*, pe secretarul soliei cu *un cal cu șea*, iar pe odraslele solului cu *câte zece coți de stofă aurită și câte o năframă*[50]. Înaintea plecării solului din Iași, Domnul i-a ieșit înainte cu oaste să-i ureze drum bun, iar la două ore de Iași, la conacul Tomești, Miron Costin și marele vornic au salutat solul în numele Domnului, iar hatmanul l-a petrecut cu oaste, oferindu-i aceeași cinste cu care a și fost primit.

La întoarcerea soliei – descrisă pe scurt de Gninski – un mai tîrziu, situația în Moldova se schimbase; domnul care îi primise cu atâta cinste nu mai era același, iar în țară era *mare pustiire*[51]. Ajuns la Galați, după ce a trecut Dunărea, a locuit *în căsuțe pustiite de turcii care treceau fluviul* și alungau locuitorii[52]. După câteva zile de mers, la o jumătate de milă de Iași a fost întâmpinat de caimacam, hatman, vornicul Țării de Jos și de către alți boieri *cu două steaguri de călăreți și câteva zeci de turci călări*[53]. La plecare, făcută în mare grabă, a fost însoțit de aceiași boieri până la un sfert de milă de oraș, unde și-au și luat rămas bun[54].

Un alt călător polon, contele Iosif Podoski, trimis la Constantinopol de regele Poloniei August III pentru reglementarea relațiilor cu tătarii, trecea în 1759 prin Moldova lui Ioan Teodor Callimachi. Din relația sa de călătorie, aflăm că solia a fost întâmpinată la Prut de hatmanul și postelnicul Moldovei, dar și de La Roche, secretarul domnului, urmați de *o suită de șase steaguri de oșteni moldoveni cu flamurile desfășurate, sunând din trâmbițe și bătând din tobe*[55]. Între timp i s-a dat o locuință și *tain*, apoi asistăm la audiența dregătorilor moldoveni, timp în care solul a stat tot timpul pe scaun, în vreme ce musafirii numai în picioare cu pălăriile scoase[56]. Secretarul La Roche ține un discurs în limba franceză după care, în numele Domnului, își exprimă bucuria sosirii soliei invitând-o la Iași[57]. Urmează mulțumirile și tratația solului cu cafea și dulcețuri, apoi boierii noștri revin în Iași cu *aceeași paradă și ceremonie*[58]. A doua zi,

---

[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*.
[47] *Ibidem*, p. 355.
[48] *Ibidem*.
[49] *Ibidem*.
[50] *Ibidem*.
[51] *Ibidem*, p. 350.
[52] *Ibidem*.
[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*, vol. IX, p. 414.
[56] *Ibidem*.
[57] *Ibidem*.
[58] *Ibidem*.

în fața palatului din Iași, îi ies în întâmpinare hatmanul, cei doi vornici de Curte, marele logofăt și marele vistier, *aproape toată curtea domnească*, boieri de ranguri diferite, *îmbrăcați după obiceiul lor și călărind pe cai frumoși și împodobiți* de oastea moldoveană cu steaguri, trâmbițe și tobe[59]. Secretarul La Roche aduce din partea Domnului o caretă *cu ferestre de cleștar, trasă de șase cai*, lăcuită și aurită și așa merg amândoi, după care se formează alaiul într-o anumită ordine: *mai întâi mergea miliția domnească, apoi însoțitorii turci cu capugibași-ul lor, careta solului cu dregătorii moldoveni pe de lături, apoi curtenii, membrii ai soliei*[60]. Sunt menționați muzicanții în număr de 14, mergând pe jos câte doi, *șase haiduci și șase peici* care flanchează careta și *douăzeci de ciohodari*[61] *domnești frumos îmbrăcați în postav*[62]. O mulțime de însoțitori de ambele părți, amestecați între ei urmau careta pe câte două rânduri, apoi alte două carete ale solului, opt cai de paradă și la urmă de tot *toată tabăra carelor, cu armele și cărăușii*[63]. O mulțime de oameni le-a ieșit în întâmpinare, *cum se obișnuiește la asemenea ceremonii*, lăsând impresia generală *că nu mai fusese altă solie care să intre în oraș cu atâta pompă*[64]. Ajunși în Iași, solul este condus la gazda lui, la palatul principelui Cantacuzino, marele vistiernic al Moldovei[65]. În ziua următoare, solul și-a trimis *tălmaciul* pentru a negocia ceremonia audienței la Domn adică, locul unde acesta întâmpină solul, dar și locul pe care-l va ocupa lângă Domn, la mare cinste fiind cel din dreapta, dacă i se va da un scaun egal cu acela al Domnului, dacă Domnul va înapoia vizita solului și, în final, se fixează data când va avea loc întâlnirea[66]. În ziua stabilită audienței la Domn, solul este însoțit cu același alai până la poarta reședinței domnești, unde i-au ieșit în întâmpinare *trâmbițașii domnești, care sunt țigani* și dregătorii cu toată Curtea domnească, paharnicul, postelnicul și hatmanul[67]. Toți aceștia l-au condus prin reședința domnească până la încăperea în care urma să aibe loc audiența, aici fiind întâmpinat de Domn *la pragul odăii*, cu urale de bun sosit, invitând solul să ocupe locul din dreapta scaunului domnesc[68]. După un schimb de complimente în limba latină are loc tratația solului cu dulceață și cafea după care, solul este parfumat și tămâiat[69]. În fine, odată încheiate discursurile protocolare, Domnul însoțește solul până la ușă, care revine la reședința lui cu *același alai*[70]. În ziua ce a urmat, de dimineață, *cu același alai și cu aceleași steaguri, muzici, și dregători*, la care s-au adăugat opt cai de paradă (telegari) *acoperiți cu stofe minunate* de care atârnau de o parte și de alta sabia și buzduganul, Domnul avea să întoarcă vizita solului, însoțit fiind și de cei doi fii ai lui *călare pe cai mici turcești de rasă bună și bine dresați*[71]. Întâmpinat cu onoruri în zgomotul descărcărilor de arme, are loc întrevederea între cei doi, conversația în limba latină, tratația cu cafea și dulcețuri și tămâierea oaspeților după care Domnul revine la reședința domnească cu același alai cu care a sosit[72]. Înaintea plecării se împart reciproc, potrivit

[59] *Ibidem*, p. 415.
[60] *Ibidem*.
[61] Slujbaș la curtea domnească, ce se îngrijea de înbrăcămintea voievodului.
[62] *Călători străini despre Țările Române*, vol. IX, p. 415.
[63] *Ibidem*.
[64] *Ibidem*, pp. 415-416.
[65] *Ibidem*, p. 416.
[66] *Ibidem*.
[67] *Ibidem*.
[68] *Ibidem*.
[69] *Ibidem*, p. 417.
[70] *Ibidem*.
[71] *Ibidem*, p.418.
[72] *Ibidem*.

obiceiului, daruri. Solul oferă Domnului un ceas și o tabacheră montate în aur, hatmanului trupelor moldovenești un cal, logofătului o tabacheră de porțelan, postelnicului un ceas de argint, lui La Roche un ceas de argint și pentru suita domnească câte 30 de galbeni[73]. La rândul său, Domnul Moldovei face cadou solului un cal, secretarului soliei un ceas de aur, *tălmaciului* o blană de hermină, 20 de metri de stofă scumpă de palton și lista continuă[74]. Urmează drumul obișnuit până la Galați.

Câțiva ani mai târziu, sub domnia lui Grigore Callimachi, la porunca acestuia, Gheorgachi, al doilea logofăt de divan, alcătuiește o Condică de ceremonial, în care sunt descrise, după model bizantin, toate tipurile de ceremonii desfășurate la Curtea domnească. În capitolul intitulat „Țărmoniile ce să fac la solii streini ce trec prin orașul Eșului mergând la Țarigrad", autorul ne descrie câteva elemente din protocolul organizat la primirea solilor *moschicești sau leșești*[75], ei fiind cei care tranzitau mai des principatele în drum spre Constantinopol.

Din Condica de ceremonii reiese că întâmpinarea și primirea solilor se făcea în funcție de importanța acestora. De la Ruggiero Giuseppe Boscovich, aflăm că locul de întâmpinare era la Scânteia, la câteva ore depărtare de Iași, urmând a fi găzduiți, în final, *într-un palat frumos de vară numit Frumoasa, pe care îl are domnul chiar în acea câmpie*, împrejmuit de o *grădină cu alei și pomi roditori*[76]. Dacă erau *oameni mai mici,* Domnul însărcina pe hatman *cu alaiul său* de a-i conduce la *gazda orânduită*; de era *obraz de cinste*, același hatman îi iese înainte cu tot alaiul *cale de doao și trei ceasuri, făcându cercetare pentru sănătatea lui din partea Domnului*[77]. Urmează protocolul rânduit de către Domn, după model oriental, cu *alaiul de slujitorime, cu aga și meterhaneaoa*[78], *cu paici și ciohodari*, toate în cinstea lui[79]. După obicei, marele postelnic întâmpină solul înainte de a ajunge la marginea orașului, cu misiunea de a ura din partea Domnului urale de bun venit, iar toți boierii mari și mici îl așteaptă la intrarea în oraș *cu toată cinstea ce i se cade*[80]. Astfel, cu tot alaiul descris mai sus, solul este însoțit la gazda lui, la Curtea domnească, unde zgomotul descărcărilor de tunuri are menirea de a amplifica uralele de bun venit[81]. La două – trei zile de la primirea fastuoasă, Domnul este cel care oficiază primirea solului, așezându-l la stânga sa, după care, în ziua urmatoare, Domnul întoarce vizita solului la gazda sa, însoțit fiind de *tot alaiul, pe rânduială, cu boerii și boerinașii și cu toată podoaba ce să cade unui prințep de Moldaviia*[82]. La plecarea din oraș, solul este însoțit de același alai, dar și de zgomotul descărcărilor de tunuri, la poarta curții domnești, *în chip de mergere sănătos*[83].

Dacă solul este unul important sau chiar vreun voievod, atunci însuși Domnul îi iese în întâmpinare, *cu toată orânduiala alaiului țării*, pe care îl conduce până la gazda sa, urmând cele două vizite protocolare, *întâi solul au mersu la curte, întru adunarea Domnului și apoi au mersu Domnul către adunarea solului, la gazda lui*[84].

---

[73] N. IORGA, *Călători, ambasadori și misionari în țerile noastre și asupra țerilor noastre*, București, 1899, p. 49.
[74] Lista cadourilor oferite reciproc este prezentată pe larg în N. IORGA, *op. cit.*, p. 49.
[75] BAR, ms. rom. 19, f. 34, rândurile 1-2.
[76] *Călători străini despre Țările Române*, vol. IX, pp. 471-473.
[77] BAR, ms. rom. 19, f. 34 rândurile 2-5.
[78] Mehterhanea = muzică turcească.
[79] BAR, ms. rom. 19 rândurile 6-7.
[80] *Ibidem*, rândul 9.
[81] *Ibidem*, rândurile 13-15.
[82] *Ibidem*, rândurile 15-19.
[83] *Ibidem*, rândurile 1-3.
[84] *Ibidem*, rândurile 3-12.

De la colaboratorul cel mai apropiat al lui Constantin Brâncoveanu, secretarul Anton-Maria del Chiaro, aflăm despre vlahi că sunt *iubitori de străini, ospitalieri și vrednici de laudă*[85]. Dacă străinul este chemat în țară de Domn sau de vreun mare boier, atunci el este primit de către *căpitanul de graniță*, înștiințat printr-un ordin, însoțit de o *călăuză care se numește țimiraș, adică un soldat grănicer, care poartă o placă de argint având stema Valahiei pe ea*[86]. El însoțește străinul până la Curtea domnească, pe tot parcursul drumului îngrijindu-se de *găzduire, provizii, cai și căruță* până la următorul popas, asigurându-i *tain zilnic de carne, pâne și lumânări, sau chiar pâne și vin de la Curte, și chiar plată lunară de la Visterie dacă e persoană cu vază*[87]. Sunt menționate darurile pe care Domnul le oferă acestuia cu ocazia sărbătorilor de Paști, anume *postav și atlas, pentru a se îmbrăca după obiceiul țării*, ferite de privirea răutăcioasă a turcilor *cari nu privesc cu ochi buni portul și obiceiurile străine de ei*[88].

Exemplele pot continua, important este, așa cum reiese din cele prezentate mai sus că, primirea soliilor care străbăteau Moldova și Țara Românească în drum spre Constantinopol, majoritatea lor polone, cuprindeau mai multe etape. Pornind de la pretențiile la cât mai multe onoruri, soliile erau așteptate cu mare alai de către marii dregători ai Curții, de osteni cu steaguri, în sunetul trâmbițelor, al tobelor, după obiceiul ceremonialului turcesc și al descărcărilor de arme. Urma negocierea pentru ceremonia audienței la Domn din care se evidenția cinstea acordată ambasadorului sosit. Apoi, audiența propriu-zisă, însoțită de același mare alai, întoarcerea vizitei solului de către Domn la reședința acestuia și, în fine, cadourile împărțite reciproc de ambele părți.

*

[85] Anton-Maria DEL CHIARO FIORENTINO, *Revoluțiile Valahiei*, trad. din 1929 de S. Cris-Cristian, Iași, Ed. Tehnopress, p. 32.

[86] *Ibidem*, p. 33.

[87] *Ibidem*.

[88] *Ibidem*.

Bibliografie:

CANTEMIR, Dimitrie, *Descrierea Moldovei*, București, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1973;

Călători străini despre Țările Române, vol. IV, V, VII, IX, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1972-1997;

Condica de ceremonii a domnilor Țării Moldovei, alcătuită din porunca lui Grigore Callimachi de către Gheorgachi vtori logofăt, în anul 1762, Biblioteca Academiei Române, Manuscrise – Carte rară, Ms. rom. 19;

DEL CHIARO, Anton-Maria, *Revoluțiile Valahiei*, trad. din anul 1929 de S. Cris-Cristian, Iași, Ed. Tehnopress, 2005;

IORGA, Nicolae, *Călători, ambasadori și misionari în țerile noastre și asupra țerilor noastre*, București, 1899;

IDEM, *Istoria românilor prin călători*, București, Ed. Eminescu, 1981;

Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie. Versiunea românească din secolul al XVII-lea și traducerea fragmentelor păstrate din originalul slavon de Gheorghe Mihăilă, București, Ed. Roza Vânturilor, 2010;

SIMONESCU, Dan, *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi, 1762*, București, Fundația Carol I, 1939;

ȘTREMPEL, Gabriel, *Catalogul manuscriselor românești. B.A.R., 1 – 1600*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978.

Orașul în viziunea poeților. Elemente de estetică urbană. Arhitectură și mitologie

Dr. Ana Maria NEGOIȚĂ
Universitatea din București
anamnegoita@gmail.com

Abstract

References about the mythological cities of Islam can be found in the Koranic text, where the focus rests on moral aspects, specifically the human audacity to build in the real world the city promised by Allah to his followers. Allusions about these cities can be extracted from a whole series of local legends which have created an impressive awareness even in the farthest parts of the Islamic empire during the middle age.
Presented on a metaphorical level the descriptions of Imran the Colonnade City and the Copper City give us some very valuable details, which if they are extracted from the symbolic arena are able to rebuild a princeps typology of the Islamic city, especially with regards to the imperial cities. These descriptions can prove the existence of a specific model of representation of the urban space during the first eras of Islamic history.
The stories of One Thousand and One Nights represent a very important source for these fantasy cities. Here the architectural spaces are described with an amazing abundance of detail.
These two examples, uncovered in this article, select from the legends those elements which have been the background for the Islamic vision of the ideal city. The legends mentioned here are renowned (geographically and chronologically) in the entire region of the Islamic empire, they have been modified and continually rearticulated in accordance with local traditions.
The constant nucleus is the presence of the semantic Binomus City – Paradise (represented as a reflection of the Paradise). This specific typology has been used in the planimetry of the capital cities / palatine cities. The most famous examples of medieval capitals which have been influenced by the fantasy cities are the Round city of Caliph al Mansur during the 8th century and Madinat al Zahra the residence of the Cordobian Caliph and Abd Al-Rahman III during the 10th century.

Key words: Islam, mythology, fantasy cities, Imran, The Colonnade City, The City of Copper, Allah, Dar al-Salam, Koran, Paradise, palace, Caliph, The Round City, Madinat al-Zahra.

Orașele fantastice, orașele mentale legendare ale civilizației islamice, marginalizate în creionarea unei tipologii structurale în modelele metodologice clasice au avut acest rol princeps de creionare a unei prime faze a gândirii urbane, în genere prin identificarea și organizarea unui spațiu de locuit comun membrilor Comunității, spațiu care nu avea doar funcțiuni practice, ci trebuia să interconecteze Comunitatea Islamică la spațiul simbolic. Orașele fantastice redau, poate, cel mai bine viziunea estetică, viziunea spirituală care a stat la baza formării intenției urbane, *Orașul de Aramă* și *Imran, Cetatea cu Coloane*, cele două exemple selectate au cunoscut o răspândire impresionantă în cadrul imperiului, atât geografic, cât și temporal și suntem convinși că un astfel de model a influențat valențele profund simbolice ale spațiului urban medieval, cu focus pe cel de tip princiar / capitală. Prin analiza acestora pot fi identificate elemente fundamentale ale gândirii urbane din lumea musulmană. Ele nu reprezintă doar simple legende, mituri, în care caracterul hiperbolic, caracterul fantastic este supra-solicitat pentru a uimi privitorul, pentru a-l transporta într-o lume a imaginarului; trecând peste aspectul extrem de pitoresc al descrierilor, identificăm o întreagă serie de concepții estetice, de modele de reprezentare a urbei, dar și a vieții cotidiene interne. Descrierea monumentelor: palatelor,

moscheilor, locuințelor, zonelor comerciale, a felului în care acestea erau construite, decorate, aduce celui care privește la nivel critic acest tip de discurs extrem de poetic elemente care pot caracteriza evoluția gustului către un anumit tip de decorație, concepții despre rolul, funcțiunea și necesitatea orașului, asimilat ca un spațiu simbolic aproape de perfecțiune, cel mai adesea inaccesibil muritorilor de rând – cazul *Orașului de Aramă*. Dacă privim comparativ expresia planimetrică a primului centru urban al Bagdadului, mijlocul secolului VIII (intenția, structurarea și dezvoltarea orașului au aparținut califului al-Mansur[1]) și descrierea *cetății cu coloane a Imranului*, vom fi uimiți de concordanța fără precedent a unor întregi serii de elemente, dar și a modelului de structurare planimetrică: ziduri de nepătruns, un simț al ordinii și simetriei dus la extrem, preferința pentru lux exotic și elementul de unicitate, dar și trimiteri foarte puternice la nivel simbolic atât pentru elementele decorative, cât pentru edificiile importante.

Recentele excavări arheologice de la *Madinat al-Zahra*, au scos la iveală similitudini perfecte între decorația principalelor săli de recepție și descrierea *Orașului de Aramă*. Textele andaluze (cu precădere în lirica vremii) abundă în descrieri care reprezintă variațiuni ale legendelor despre orașele fantastice. Nu putem ignora faptul că această serie de concordanțe între gândirea abstractă, utopică a lumii islamice vis-a-vis de problematica urbană a influențat în mod decisiv definirea in situ a unei întregi serii de orașe. Mai mult, texte ale unor autori din secolele X-XV[2], autori care au fost preocupați de problematica urbană, merg în aceeași direcție. Elaborarea la nivel simbolic a modelului urban propus teoretic si cel redat în lirică sunt similare, fapt care ne conduce la concluzia că, plecând de la acest substrat legendar adânc înrădăcinat în mentalitatea și cutuma spațiilor amintite, Islamul, și-a dezvoltat un discurs propriu, individual referitor la ceea ce orașul trebuia să reprezinte, să respecte, să răspundă, să ofere și să simbolizeze la un anumit moment dat[3]. În cazul andaluz translatarea curții califale de la Cordoba către Madinat Al-Zahra se produce în anul 945, cronicile epocii menționează faptul că prințul și-a dorit să concureze luxul curții califale abbaside stabilite în acel moment la Samarra[4]. Acestea

[1] Al-Mansur (d.136/754 – 158/775), unul dintre cei mai remarcabili califi abbasizi, cunoscut în mod special datorită orașului care îi poartă numele – *Orașul Rotund al lui Al-Mansur*, reprezentând cea de-a doua capitală a califatului abbasid și unul dintre orașele legendare ale Islamului. Datorită implicării directe în construirea și organizarea orașului, califul este cunoscut în istoria conducătorilor abbasizi sub denumirea de *Djafar al-Mansur (Mansur Constructorul)*.

[2] Al-Farabi, este una dintre cele mai remarcabile personalități ale vieții intelectuale islamice de la sfârșitul secolului al IX-lea până la mijlocul secolului al X-lea, opera sa înglobează o serie de tratate de alchimie, geometrie, matematică, filosofie, logică, muzică, istorie, în care problemele dezbătute erau expuse din punct de vedere sociologic. Vezi Rafael Ramon GUERRERO, *Apuntes Biographicos de Al-Farabi Segun Sus Vidas Arabes*, în *Anaqel de estudios arabes*, XIV, 2003, pp. 231-238, & Issam EL-SAID, Terek EL-BOURI (ed.), *Islamic Art and Architecture, The system of geometrical design*, London, Garnet Publishing, 1997.

[3] Abd Al-Rahman Ibn Jaldun (1332-1406), istoric și jurist de origine hispano-arabă, care a ocupat un timp îndelungat funcția de judecător al Marelui „Tribunal" din Cairo, politician activ în viața administrativă din nordul Africii și Spaniei, este autorul uneia dintre cele mai complete istorii asupra dinastiilor din nordul Africii. În prima parte a acestui compendiu de istorie, autorul prezintă viața socială, administrativă, culturală a principalelor orașe andaluze și cele din nordul Africii. Autorul aduce în discuție teorii care explică intenția apariției unui anumit centru urban și cauzele pentru care acesta intră în declin, care sunt condițiile care favorizează nașterea unui oraș dar și cele care stau la baza ruinării acestuia. Vezi Amira K. BENNISON; Alison L. GASCOIGNE, *Cities in the Pre-Modern Islamic World. The urban impact of religion, state and society*, New York, SOAS-Routledge, 2007, pp. 13-27.

[4] Samarra, oraș în apropierea Bagdad-ului, fondat drept capitală abbasidă în timpul în care o serie de califi succesori ai lui Al-Mansur au luat hotărârea să părăsească Bagdad-ul datorită nesiguranței politice. Samarra a cunsocut un proces succesiv de abandon și reconstruire începând cu anul 826 când califul Al-Mu`tasim se decide să părăsească Bagdad-ul și să-și stabilească reședința la Samarra. Cel mai probabil, numele orașului provine din perioada de formare, din timpurile de glorie ale acesteia, în care reprezenta noul centru al lumii islamice și a rezultat din contractarea frazei arabe: „*Sarr man ra`a*", care ar putea fi tradusă: „*O bucurie pentru toți cei ce o privesc*".

menționează cu lux de amănunte sumele cheltuite de calif la ridicarea orașului, aplecarea spre lux și ostentația concentrată în spațiile de recepție și spațiile ceremoniale, aici erau primiți regii creștini, ambasadorii regatului Barcelonei, regii germanici, dar și ambasadorii bizantini. Descriind aceste spații de recepție, Ibn Suhayd[5] menționează următoarele: *„Înaintând printre rândurile strâmte de soldați în uniforme scumpe, dotați cu arme strălucitoare și așezați în formație perfectă, intrau ambasadorii în salonul oriental de la Madinat Al-Zahra, salon care se deschidea într-o terasă și ale cărui ziduri erau acoperite de covoare scumpe. În capăt, așezat printre perne și înconjurat de demnitari și de nobilii de la curtea sa, se află califul care se asemăna unei divinități aproape inaccesibile. Înaintea lui, oaspeții și supușii se prosternau până la pământ cu fervoare, iar acesta cu mărinimie întindea mâna pentru a fi sărutată.”*

Nu de puține ori orașul este prezentat ca o reflexie a paradisului, *dar al-Salam, Orașul Păcii*, așa cum apare descris Bagdadul în cronici reprezintă o astfel de imagine, o încercare utopică de redare a spațiului paradisiac în zona mundană, aspect care este, de asemenea, semnalat ca fiind aspru pedepsit de divinitate atât în textul coranic, cât și în descrierea celor două orașe fantastice. Îndrăzneala de a concura cu imaginația și gloria divină nu rămâne nesancționată, aceste orașe, odată ridicate, sunt prezentate ca fiind total inaccesibile muritorilor de rând, și orice încercare de a trece dincolo de ziduri este fie inutilă, fie implică riscuri inimaginabile, accesul este permis doar celor aleși, la fel cum și accesul în paradis este dăruit celor care au demonstrat și practicat anumite virtuți.

„Ei vor avea Lăcașul Păcii la Domnul lor și el le va fi oblăduitor pentru ceea ce au făcut. El va spune în ziua în care îi va strânge pe toți: ‘O, adunare a ginnilor! Voi ați întrecut măsura cu oamenii!’ Iubitorii lor dintre oameni vor spune: ‘Domnul nostru! Noi ne-am făcut bucurii unii altora, și astfel am ajuns la sorocul cel de Tine socotit.’ Dumnezeu va spune: ‘Focul va fi sălașul vostru, unde veți veșnici, doar dacă Dumnezeu nu va voi altfel.’ Domnul tău este Înțelept, Știutor.”[6] Textul coranic nu abundă în descrieri topografice ale paradisului, referirile vizează cel mai adesea spațiul simbolic, însă putem identifica o reminiscență profundă a modelelor orientului antic, cu precădere cele mesopotamiene în reprezentarea spațiului paradisiac. Supraviețuirea acestor modele este evidentă în cele două exemple de orașe fantastice analizate, dar și în preluarea ad litteram a anumitor tipuri planimetrice (este fără echivoc faptul că orașe precum Gour, Ninive, sau Eridu au reprezentat astfel de modele planimetrice pentru urbele reședință ale lumii islamice, cazul cel mai evident este desigur cel bagdadian.)

Raportul cu planul legendar s-a impus ca o necesitate în momentul în care am constatat că încercarea de a găsi punctul zero al intenției urbane islamice nu poate fi susținută de un model planimetric, considerând că aceasta trebuie căutată în planul simbolic, acolo unde elementele de gândire au generat norme de comportament, acolo unde structura cognitivo-etnică a creat modele imaginare de orașe cu statut ideal, care răspundeau, la nivel suprasensibil, nevoii de instaurare a unei ordini spirituale a urbei, astfel *orașul privit ca reflexie a paradisului*, pe care îl regăsim în textul coranic, devine o singura structură, un singur organism format

[5] Literat andaluz născut în Cordoba în anul 922 și care a murit în același oraș în anul 1135, reprezintă unul dintre cei mai prolifici poeți ai perioadei. Critica literară îl descrie ca fiind cel mai „original și liric” poet al întregii culturi hispano-musulmane. Opera sa majoră, intitulată *Epistolele geniilor*, descrie o călătorie dincolo de morminte pentru a cunoaște geniile/muzele care au inspirat poeții și pentru a discuta cu acestea. Vezi Maria JESUS RUBIERA, *La Arquitectura en la literatura arabe*, Madrid, Libros Hiperion, 1998 (2nd edition), pp. 110-111 (trad. n. din lb. spaniolă).

[6] *Coranul*, trad. de George Grigore, București, Ed. Herald, 2006, pp. 106-107 (6:127,128, Sura 6, *Vitele*, meccană, 165 versete, pogorâtă după *Al-Higr*).

dintr-o masă comunitară pluricelulară reprezentată de indivizii Comunității Islamice. Orașele fantastice, *Orașul de Aramă* și *Imran, Cetatea cu Coloane*, reprezintă modele îndelungate de sinteză ale unei astfel de gândiri simbolice, iar reminiscența lor structurează fundamental, la nivelul intenției organizarea urbană a lumii islamice medievale. Vorbim de modele simbolice care s-au sedimentat în timp, care au suprapus straturi succesive de viziuni, de racord dintre spațiul mundan și cel supra-mundan, straturi provenind din antichitatea greco-romana, vechile civilizații mesopotamiene, sau în cazul spațiilor de sinteză, o serie întreagă de elemente locale. Acest lucru se remarcă fundamental în singurul exemplu de oraș care corespunde conceptului de *„planificat"*[7] – *Orașul Rotund* al lui Al-Mansur, în care revenirea ecourilor sasanide, a vechilor orașe ale Mesopotamiei, precum Eridu, Gour, Hatra este mai mult decât evidentă și chiar menționată direct în surse istorice și literare ale perioadei medievale. Revenind la orașul palatin *Madinat al-Zahra* surse istorice, dar și lirica epocii menționează fără echivoc raportarea la modelul fantastic al *Cetății cu Coloane a Imranului*, dar și la *Orașul de Aramă*, fapt probat de descoperirile arheologice care identifică o corespondență aproape în oglindă între descrierea literară a orașului fantastic și decorația *in situ* a acestei noi capitale. Pentru a ne susține ipoteza conform căreia orașele imaginare au avut o influență majoră asupra creionării gândirii urbane islamice am încercat să identificăm fragmente de discurs sau diverse expuneri generale ale diferiților învățați, juriști, teologi, matematicieni arabi din Evul Mediu asupra problematicii urbane. Încercăm să identificăm câteva astfel de exemple concludente în care referirile la specificități care vizează organizarea spațiului urban, reglementarea normelor de comportament în acest spațiu și cum trebuie gestionate transformările si problemele din interiorul orașului. Constatăm că problematica urbană a avut la nivelul elitei intelectuale a societății islamice un rol foarte important. Teorii și recenzii asupra orașului, cum trebuie organizat, care sunt criteriile de funcționare, cum trebuie să simbolizeze spațiul urban ordinea spirituală le regăsim la *Ibn Arabi*, care, la mijlocul secolului XII descrie modul în care orașul trebuie să răspundă necesităților practice și simbolice ale comunității, reducând structura urbană până la stadiul de micro-nucleu-individ, creând o paralelă între necesitățile de confort și spiritualitate ale acestuia și cele ale întregii comunități înscrisă orașului. În secolul XIV, *Ibn Jaldun* este deja familiarizat cu termeni precum planificare, organizare urbană, referindu-se în mod exact atât la elemente fizice specifice orașului, cât și la aspectele sociale ale acestuia, identificând schimbări de cutumă mentală pe care populația le suferă în momentul sedentarizării. Poate critica cea mai pertinentă a teoriilor lui Ibn Jaldun o face Ortega y Gasset, care identifică în opera autorului expunerea conflictului dintre *tipul de mental nomad și sedentar*, dintre caracteristicile specifice celor două entități și transformările produse. Ibn Jaldun relevă această ciclicitate prezentă în evoluția societăților umane în faze succesive de trecere de la nomadism la sedentarizare, conform unui ritm care are următoarea radiografie (sintetizat și descris de Gasset): *nomadul renunță la libertate sedentarizându-se, satisfacându-și un tip de dorință hedonică de confort, care îi slăbește caracterul moral de luptător, odată devenit cetățean al orașului, se vulnerabilizează, fiind mai apoi cucerit de următoarea serie de popoare nomade.*[8] Un alt autor la sfârșitul secolului IX vorbește despre caracteristicile orașului ideal, care trebuie să aibă o formă perfectă, ușor de apărat, dar și o ordine internă a organizării care să-l plaseze în armonie cu ordinea lui Dumnezeu,

[7] Nezar AL-SAZZAD, „Cities And Caliphs. On The Genesies Of Arab Muslim Urbanism", în „Contributions to the Study of the World. History", Nr. 26, London, Green Wood Press, 1991.

[8] Juan MARTOS QUESADA; José Luis GARROT, *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, Madrid, Ibersaf, 2010, pp. 215-257.

în mod cert credem că orașul pe care îl descrie *Al-Farabi* este, de fapt, *Dar al-Salam* (Locașul Păcii – Bagdad). Așa cum planimetria palatelor și a edificiilor de cult islamice își are rădăcinile în diverse legende locale a căror geneză este greu de identificat, la fel și orașele pleacă de la acest substrat mitologic a cărui origine se află în literatură, fiind probate de existența diferitelor ruine sau toponimii. Orașele construite de către poeți reflectă caracterul estetic al gândirii urbane, funcțiunea principală a acestora în cazul de față constând în frumusețea care poate fi redată, în gradul de satisfacție pe care privirea umană îl absoarbe în momentul interacționării cu orașul propriu-zis. De foarte multe ori orașe precum Bagdad, Samara, Cordoba, pot fi decriptate sub două niveluri de interpretare: planimetric, social, economic, etc., și unul legendar; recunoscută fiind tendința literară a Evului Mediu de a supra-încărca realitatea cu niveluri simbolice, mitologice, de a restructura raportul estetic – real, evidențiindu-l pe primul. „Orașul poeților" nu are planimetrie, acesta reprezintă efectul pe care ideea de urbe o lasă asupra intelectului și simțurilor care îl descriu. Amintind despre semnificația simbolică a orașului islamic, care la nivel cosmogonic reprezenta proiecția paradisului în spațiul mundan, am menționat deja un caz unic în istoria urbanismului islamic: *Dar al-Salam*. Modelul din care s-au inspirat arhitecții și astronomii contractați de calif pentru ridicarea acestuia pare a-și avea rădăcinile atât în imaginea orașelor tipice ale Orientului Antic, orașe cu puternice valențe simbolice la nivelul planimetriei (preferându-se forme geometrice perfecte precum: cercul, pătratul, capabile să redea ordinea cosmică); cât și în stipulații directe ale textului coranic. În descrierea paradisului mesopotamian acesta nu este prezentat ca o gradină, ci sub forma unui oraș, cercetători ai fenomenului urban din Orientul Antic consideră că această primă descriere este direct relaționată cu prezența unui centru urban faimos în perioada menționată: *Eridu*[9]. Acest oraș conținea un prim edificiu-templu, „Lumea" gravitând în jurul acestui element central. *Eridu* reprezenta un loc real în care caracterul sacru era exacerbat dar totuși accesibil, această tradiție mitologică specifică mentalității orientale a avut o influență definitorie în creionarea imaginii simbolice a orașului islamic.

Imran – Cetatea cu coloane apare în textul coranic așa cum am menționat anterior, relaționată cu problema moralității, protagonist fiind neamul adiților. Fascinația pe care această cetate a creat-o în lumea literară a generat o serie de răspunsuri imaginare, „completări" pe care poeții le aduc textului sacru. Plecând de la elementele sumar menționate în textul coranic: *„Nu ai văzut ce a făcut Domnul tău din adiți / și din Imran , cetatea cu coloane / ce în alt ținut n-a fost ca ea alta creată? / Și din tamudiți care au scobit stânca în vale? / Și din Faraoni cu țepușele sale?"*[10], aceștia descriu un oraș-concept, reprezentare literară subordonată criteriilor pur estetice, oraș pe care mai apoi îl regăsim și în *„1001 de nopți"*:

„[...] zise Ka'b Al-Ahbar: 'Allah e mulțumit de el căci așa cum zice Allah, Imran, cetatea cu coloane, apare și la Moise, unde se zice despre construcția sa că Saddad a dat ordin la 1000 de prinți ai acestui popor de giganți care formau parte din neamul lui Hud să iasă și să caute un teren întins cu apă din belșug. Așa au și făcut, și împreună cu 1000 de oameni și cu armata și serviciul acesteia au căutat în Yemen până când au ajuns la muntele Aden și au văzut acolo un loc întins cu multe fântâni și climă bună așa cum ceruse regele Saddad. Plăcându-le locul au ordonat arhitecților și zidarilor să delimiteze un oraș pătrat de 40 de parasang de jur împrejur, cu fiecare latură a câte 10 parasang. Au săpat fundații până au dat de apă și au adus piatră

[9] Oraș sumerian considerat a fi cea mai veche așezare urbană din Mesopotamia (~5400 i.H), recunoscut ca un centru de cult cu o puternică influență regională. Vezi Gwendolyn LEICK, *Citta Perdute Della Mesopotamia. La storia, la vita quotidiana, lo splendore e il decline di una civilita ancora oggi poco conosciuta*, London, Newton Compton Ed., 2001, pp. 14-38.
[10] *Coranul, op. cit.*, pp. 426-427.

din Yemen până când au ajuns cu acestea la nivelul pământului. Apoi au construit din cărămizi de aur roșu un zid cu înălțimea de 500 de coturi și late de 20. Saddad și-a trimis agenții către toate minele din lume să scoată bucăți de aur, nu lăsau nimănui nici cea mai mică bucată de aur, le-au luat și pe acelea ascunse în tezaurele secrete. Mai apoi, au construit din interiorul cetății 300.000 de palate și în fiecare dintre acestea erau câte 1000 de coloane din smarald și aur, lungimea fiecărei coloane era de 100 de coți. Deasupra fiecărei coloane se întindeau lespezi de aur și argint construite pentru al-qasr-uri din aur cu camere din aur rânduite pe mai multe etaje, cu inscripții din pietre prețioase și perle. Pe drumul orașului au pus râuri de aur, cu prunduri din pietre prețioase, perle și diferite culori de smarald, iar pe albie au pus palmieri și arbori cu crengile de aur, cu frunzele și fructele de smarald, perle și alte giuvaiere. Orașul avea patru porți, fiecare dintre ele cu înălțime de 100 de coți și lățime 20, ornamentate cu pietre prețioase și perle, pavajul orașului era cu totul din perle. De jur împrejurul acestuia au ridicat 100.000 de turnuri de pază cu înălțimi de 500 de coți bătute în pietre prețioase și perle, pe fiecare latură a orașului erau de asemenea turnuri de aur cu gardieni foarte atenți. Construcția orașului a durat 500 de ani și când a fost terminată au plecat spre toate colțurile lumii în căutare de covoare și mochete, cuverturi din mătase pentru a împodobi palatele și locuințele care erau în cetatea cu coloane a Imran-ului. Au adus de asemenea vase, fântâni, candelabre, oale, mese, cupe, amfore, ulcioare și tot felul de ustensile de care aveau trebuință, făcute din aur; pentru a strânge toate astea și a mobila întreg orașul le-au trebuit 10 ani. Apoi au adus tot felul de mâncăruri, băuturi, deserturi, parfumuri, lumânări cu diferite arome, din chihlimbar și camfor. Când toate acestea au luat sfârșit, Saddat a ieșit cu 1000 de sclavi în veșminte luxoase și alți servitori, lăsând ca locțiitor al regatului pe fiul său Mursid Ibn Saddat care era primul născut și cel mai inteligent dintre toți fiii, bun politician și popular între curteni. Când a traversat orașul, i-a plăcut frumusețea și perfecțiunea pe care le-a văzut și a zis: 'Am făcut singur ceea ce Hud îmi promisese să am după moarte, eu am făcut asta în viață. Dar când a vrut să intre în oraș, Allah trimise un înger care a scos un țipăt mare, omorând pe toți într-o clipită, și au căzut prăbușindu-se imediat."[11] *„Zise Allah, laudă Lui – în Coran: 'Cine a omorât pe `Ad cel dintâi 'El i-a nimicit pe `adiții de odinioară, / Precum și pe tamudiți - pe nimeni n-a lăsat dintre ei- / Și mai înainte pe poporul lui Noe - oameni nedrepți și ticăloși. / El a dărâmat cetatea ce de - îndoaselea, / Acoperind-o cu ceea ce trebuia să o acopere. / Care sunt binefacerile Domnului tău pe care tu le tăgădui? / Aceasta este o mustrare dintre mustrările cele dintâi."*[12] *[...] și a ascuns cetatea de ochii oamenilor: în timpul nopții se vedea în deșert cetatea care lumina grație aurului și pietrelor prețioase precum candelabrele, însă când se apropiau aceasta nu putea fi găsită și vedeau lumina în altă parte. În ea va intra doar un om dintre aceia care îl însoțeau pe Profet – Dumnezeu să îl binecuvânteze și să îi dăruiască slavă, se numea `Abd Allah Ibn Qulab Al-Ansari, care ieșit să-și caute o cămilă ce-o pierduse. Venind pe urmele acesteia, ajuns la muntele Aden i-a apăru zidul cetății cu coloane a Imran-ului. Privind-o, văzu strălucind aurul roșu cu încrustații de pietre prețioase și înaltele turnuri de veghe din aur, și astfel creștea cetatea în ochii săi căci nici nu putu să vadă de unde începea și unde se termina din cauza mirării. Pe măsură ce se apropia mirarea și frica îi creșteau și-și spunea lui însuși: 'Se aseamănă cu grădina Paradisului promisă celor umili și virtuoși în viața aceasta'. S-a îndreptat către una dintre porți, a descălecat de*

---

[11] E.P. MATHERS; J.C MARDRUS (ed.), *The book of thousand nights and one night*, New York, Ed. Routledge, 1990, vol. II, pp. 530-532. (trad. n din lb. engleză).

[12] *Coranul*, *op. cit.*, p. 340 (53:50-56, Sura 53, Stelele, meccană, 62 versete, Pogorâtă după *Crezul*).

pe cămilă și a intrat. Atunci a văzut acele palate și râuri și arbori, însă nu întâlni pe nimeni și își spuse: 'Mă voi duce să-l văd pe Mu`awiya și îi voi spune despre această cetate, ca să vină în ea și s-o locuiască'. A luat un pumn de perle, pietre prețioase și smaralde, le-a pus într-un săculeț pe care îl avea într-unul dintre desagi. Ghidându-se după punctele cardinale ale orașului și-a zis: 'Nu e departe de muntele Aden!' și a plecat trăgând după sine cămila. Ajuns la Damasc a fost să-l vadă pe Mu`awiya care primindu-l l-a întrebat: 'De unde vii?'. 'Dintr-un oraș de aur căruia nu i se poate vedea nici începutul nici sfârșitul, așa de mare fiind. Are palate de aur cu multe etaje de asemenea din aur, toate încrustate cu felurite pietre prețioase. Pare-se că ar fi grădina Paradisului pe care Allah a promis-o robilor lui, așa cum reiese din Coran.', a răspuns. Mu`awiya și i-a zis: 'Cu siguranță ai văzut acest oraș în vis'. 'Eram chiar foarte treaz!', a răspuns `Abd Allah, așa că am luat un pumn de pietre prețioase', și scoase săculețul cu smaralde și pietre așa cum niciodată nu se mai văzuseră altele. Printre acestea au găsit și bălegar de cămilă și ambră amestecată cu mosc, camfor cu șofran, care și-au pierdut parfumul dar și l-au recăpătat fiind încălzite, împrăștiind în toate părțile mirosuri. Și s-a minunat Mu`awiya de toate acestea și a zis: 'Într-adevăr ai văzut o minune!'. Apoi a trimis dupa Ka`b Al-Ahbar, Domnul să-l aibă în pază și când a intrat acesta a salutat, s-a așezat și a întrebat: 'O, Abu Ishaq, știi ceva despre o cetate de aur?' și a zis Ka`b: 'Da, prinț al credincioșilor'. Allah i-a zis lui Moise – pacea fie cu el – despre cel care a construit-o, despre cum a construit-o, despre istoria și cum au murit constructorii și locuitorii, de asemenea i-a zis Profetului Muhammad – Dumnezeu să-l binecuvinteze și să-i dăruiască slavă 'Nu vezi ce a făcut Domnul tău cu Imran cetatea cu coloane a adiților, cum n-a existat alta în lume', că Allah a ascuns-o pe aceasta de ochii oamenilor și că va intra înăuntrul ei un singur om al acestui neam care se va numi `Abd Allah Ibn Qulab Al-Annsari și a început să o descrie. Apoi a privit pe `Abd Allah care era așezat înaintea lui și i-a zis: 'Este tocmai cel ce șade așezat aici', și a vorbit cu el despre ceea ce a văzut, despre descrierea acesteia cum apare în Thora, despre numele acesteia și despre faptul că nimeni nu va intra în oraș după el până în ziua Judecății. Mu`awiya s-a minunat de acestea și a ordonat să li se dăruiască celor doi daruri în haine scumpe și bani."[13]

Descrierea orașului este atât de plastică, imaginea poetică abundând în detalii, încât aproape că permite reconstruirea acestuia. Accentul cade pe caracterul estetic care, specific perioadei și modului de reprezentare a ideii de frumusețe, este confundat cu luxul, exuberanța, strălucirea, caracteristici care se regăsesc constant în concepția estetică a arhitecturii musulmane. Simțurile implicate predominant sunt cele vizuale și olfactive, fapt care probează în mod clar preferința civilizației islamice (clasele elevate) pentru strălucire și prețuirea parfumurilor. O altă descriere mai târzie a *Cetății cu Coloane* exacerbează valoarea estetică prin impactul pe care orașul îl are asupra simțurilor privitorului, cititorului. Această tendință de hiperestetizare utilizată în descrierea unor locuri legendare, fie orașe, fie monumente simbol ale lumii islamice, este extrem de utilizată începând cu mijlocul secolului X. când atât în lirică, cât și în proză se utilizează această tehnică a descrierilor hiperbolizante .Legenda *cetății cu colane* a cunoscut în perioada medievală o răspândire fără precedent în întreg imperiul. În capitalele în care existau faimoasele „centre de traducere" această legendă a suportat chiar o serie de variante locale astfel, este menționată în spațiul andaluz sub diferite forme, comportând modificări și adăugiri care țin de imaginația traducătorului sau poetului, una dintre cele mai cunoscute referințe

[13] Abu Hamid Al-Garnati, Tuhfat Al-Albad, vezi Maria JESUS RUBIERA, *La Arquitectura en la Literatura Arabe*, Madrid, Ed. Hyperion, 1998, pp. 56-59 (trad. n. din lb. spaniolă).

despre acest oraş fantastic la modă în spaţiul andaluz este *Nafh Al-Tib* a lui *Al-Maqqari*[14]. În cazul oraşului *Madinat Al-Zahra* vom regăsi preluate *ad litteram* elemente de decor inspirate din decoraţia parietală descrisă de poeţi ca fiind specifică cetăţii Iram-ului. Am menţionat faptul că imaginea acestui oraş fantastic a inspirat atât poeţii, literaţii din toate regiunile imperiului islamic, cât şi pe conducătorii unor astfel de regiuni, care atraşi de faima şi splendoarea acestui loc, cunoscut prin intermediul surselor literare şi legendelor, au dorit copierea modelului, a decoraţiei, a grădinilor, astfel la califul cordobez Abd Al-Rahman al III-lea, a încercat reproducerea impactului vizual şi olfactiv descris de legendă în decoraţia reşedinţei sale, mai exact în spaţiile de recepţie şi grădinile de la *Madinat Al-Zahra. Al-Maqqari – Nafh Al-Tib,* descrie extrem de plastic reşedinţa acestuia, din lectură putem deduce o serie întreagă de similitudini cu imaginea onirică a *Cetăţii cu coloane*. *„Al-Nasir a făcut dale / cărămizi de aur şi argint pentru a acoperi cupola care încorona palatul cel mare, cel mai faimos de la Madinat Al-Zahra, cărămizi care l-au costat foarte mulţi bani şi care au fost de asemenea puse şi pe plafonul aceluiaşi palat, astfel încât coloritul acestuia mergea de la galben strălucitor la alb intens şi străpungea privirea cu raze de lumină. Când a fost terminat, s-a aşezat în salonul cel mare înaintea supuşilor săi şi a spus către rudele sale, către vizir şi servitorii care erau prezenţi: 'Aţi mai auzit de vreun rege înaintea mea care a mai făcut ceva asemănător acestora?' şi i s-a răspuns: 'Nu, pentru numele lui Allah, Prinţe al Credincioşilor, tu eşti unicul în această ipostază, nimeni nu s-a asemănat cu tine în a face astfel de lucruri, şi nici nu avem veste de vreun rege care să fi făcut ceva asemănător.' Al-Nasir s-a umplut de bucurie şi de mândrie înaintea acestor cuvinte spuse de slujitorii săi. Astfel, a intrat în salon cadiul Mundir Ibn Sa`id cu capul plecat. A început consiliul regal şi califul le-a vorbit vizirilor despre plafonul din aur. Atunci cadiul a început să plângă, căci lacrimile-i cădeau peste barba sa mare şi a spus: 'Pentru numele lui Allah! O, Prinţe al Credincioşilor! Nu crezi că toate acestea sunt aproape diavoleşti? – Allah blestemă toate acestea – oare nu crezi că cel care te-a făcut să faci o astfel de lucrare pe care nici împuternicirea ta de guvernator nu ţi-ar fi permis-o, care nici nu aduce mulţumire sau vreo favoare lui Allah, a făcut-o pentru a te face să cobori în conacele necredincioşilor?'. Abd Al-Rahman a fost impresionat de cuvintele cadiului răspunzându-i: 'Ai grijă la ceea ce rosteşti. Cum să mă cobor în conacele celor necredincioşi?' Cadiul a răspuns: 'Dar oare nu a zis Allah că dacă oamenii nu ar forma o singură comunitate, am putea crede că cei care nu cred în milostenie vor crede în locuinţe cu tavane de aur şi argint?' Califul a rămas tăcut şi gânditor în timp ce lacrimile îi inundau ochii, umilindu-se înaintea lui Allah. Apoi s-a îndreptat către Mundir şi i-a zis: 'Allah să te răsplătească, o cadiul meu! Vei primi tot ceea ce e mai bun din partea mea ca şi cea mai mare recompensă din partea lumii şi din partea credincioşilor musulmani care sper că urmează şi respectă exemplul tău. Ceea ce ai zis este adevărat.' Şi s-a ridicat din consiliu, a cerut iertare lui Allah şi mai apoi a zis să fie demontat plafonul cupolei ale cărei dale să fie înlocuite cu cărămidă arsă."*[15]

[14] Abu Abbas Al-Maqqari (1591-1632), istoric maghrebit cunoscut pentru interesul special manifestat faţă de culegerea de texte şi legende din spaţiul andaluz şi maghrebit, texte la care sunt adăugate interpretări şi adăugiri proprii. Prin intermediul său, istoricii literari au putut evidenţia modul în care au supravieţuit anumite teme specifice liricii şi creaţiei populare musulmane în spaţiile occidentale ale imperiului, analiza textelor autorului scoate în prim plan gustul local al spaţiului andaluz şi maghrebit pentru anumite „tehnici de creaţie literară", având astfel acces la repertoriul estetic şi gustul comun al epocii la care facem referire. Vezi François JEAL (ed.), *Regards à l'Andalus* (8ème et 15ème siècle), Madrid, Casa de Velasquez, Ed. Rut d'Ulm, 2006, pp. 81-95.

[15] *Ibidem*, pp. 62-63.

Cutezanța oamenilor de a crea în viața reală ceea ce Dumnezeu promisese celor drepți în Viața de Apoi a atras pedepsirea acestei îndrăzneli, așa cum reiese din text, cetatea rămânând inaccesibilă oamenilor. O tendință importantă a gândirii islamice este aceea de a interzice imitarea în lumea reală a faptelor, lucrurilor care aparțin sau care sunt strict atribute ale Divinității, acest lucru fiind considerat mai mult decât un simplu act de curaj, fiind considerat blasfemie. „*... Dacă oamenii nu ar fi o singură adunare, Noi le-am fi făcut celor care îl tăgăduiesc pe Milostivul, case cu terase de argint și cu scări pe care să urce. Le-am fi făcut case cu uși și paturi pe care să se întindă. Și cu podoabe. Toate acestea nu sunt însă decât bucurii vremelnice în Viața de Acum, iar Viața de Apoi, la Domnul tău, este celor temători.*"[16]

Poeți și literați mauri ai Andalusiei califale aduc o serie de elemente noi variantei „clasice". Astfel, aceștia amintesc de prezența unui *alcazar* din aur locuit de un dragon: „*Era un alcazar impunător, porțile sale erau din fier, iar pământul era din purpură și ambră, ridicat de Saddad Ibn Ad, fiul lui Tamud, fiul regelui Achim, în timpul domniei sale, alături de poporul său, cu care a construit fabrici foarte înalte și mărețe, și a deschis în acest alcazar porți pe două părți; pe laturi, înălțând pereții mult spre cer, astfel încât cărămida părea sticlă și porțile din fildeș. Și a îmbrăcat pereții în aur și colțurile în argint, și coloanele și pilaștrii în alamă, tunurile în plumb, iar barbacanele acestui alcazar erau de alabastru cu nuanțe de alb sau colorate în alte diferite alte culori. Fiind foarte înalte zidurile acestuia, se înălțau spre cer, putând fi văzute de foarte departe ; era înconjurat de grădini cu arbori felurlți, și fântâni, și mori de apă. Acest castel se ridica la răscrucea multor drumuri care veneau din Yemen sau a altora care veneau din Siria, care purtau armatele și suita regilor, cărând mărfuri noi spre Levant sau în alte ținuturi îndepărtate, trecând prin ținutul plugarilor care nu recunoșteau acest oraș. Dincolo de el se întindeau viile și alte locuri minunate în jurul acestui alcazar.*"[17]

Un alt model legendar, similar cu primul – *Orașul de Aramă* – a influențat, de asemenea, gândirea urbană islamică, acesta corespunde ciclului de legende legate de cuceririle musulmane, prezentând întâlnirile cuceritorilor cu diferite lucruri uimitoare, ieșite din comun pe care aceștia le descriu. Nici în acest caz nu avem de a face cu reprezentarea unui arhetip planimetric propriu-zis, informațiile literare pe care le avem despre acest oraș fantastic pun accentul la fel ca și în primul caz, pe elemente care țin mai mult de estetică, care au capacitatea de a uimi cititorul, de a-l translata într-o lume fantastică care este acreditată prin prezentarea unor nume, personaje care au menirea de a atesta în acest cadru legendar veridicitatea celor relatate. „*Orașul de Aramă a fost construit de duhuri pentru Solomon, fiul regelui David – pacea fie cu ei, în ținuturile din Al-Andaluz, în apropierea 'Mării Întunecate'. Lahqad Ibn Ziyad povestește ca `Abd Al-Malik Ibn Marwan a aflat despre existența Orașului de Aramă cum că ar fi în Andaluz și i-a scris guvernatorului din Maghreb spunându-i: 'Mi-a ajuns la urechi vestea existenței Orașului de Cupru construit de către duhuri pentru Solomon, fiul lui David. Vezi acest oraș și spune-mi ce găsești uimitor la el și scrie-mi de îndată, dacă asta este voia lui Dumnezeu'. Când scrisoarea a ajuns de la calif la guvernatorul Maghrebului, Musa Ibn Nusayr, a ieșit însoțit de multe trupe; îndreptându-se împreună spre acea cetate, au străbătut mulțime de drumuri timp de patruzeci de zile până când au ajuns într-un loc întins cu multe râuri, fântâni, arbori, animale, păsări, felurite ierburi și flori. Și au apărut în fața lor zidurile Cetății de Aramă ca și când nu ar fi fost făcute de mâinile omului, și s-au speriat.*"[18]

---

[16] *Coranul*, *ed. cit.*, pp. 342-343 (43:32-34, Sura 43, Podoaba, meccană, 89 versete, Pogorâtă după *Sfântul*).

[17] Alvaro GALMEZ DE FUENTES, *Los Manuscritos, Al Jamiado – Moriscos Della Biblioteca Della Real Academia Della Historia*, Madrid, Real Academia Della Historia, 1998, p. 125.

[18] Maria JESUS RUBIERA, *op. cit.*, pp. 63-64 (trad. n. din lb. spaniolă).

În noaptea 547 este descrisă uimirea trăită de trupele și cei care îl înconjurau pe Musa Ibn Nusayr la vederea Orașului de Aramă, care îi vrăjiseră: *„A spus șeic-ul `Abn Alsamad: când am ajuns deasupra zidului am văzut zece tineri frumoși precum luna care îmi făceau semne cu mâinile zicându-mi: 'Vino cu noi!'. În același timp mi se părea că la picioarele mele se întindea o mare de apă. Voisem să mă arunc așa cum cei care mă însoțeau o făcuseră, dar i-am văzut morți și m-am oprit. Am început să recit din Cartea Sfântă, Cartea lui Allah – Slavă Lui – și El a înlăturat vraja pe care tinerii o făcuseră asupra noastră, și au dispărut."*[19]

Orașul de Aramă îl regăsim în miturile și legendele arabe – musulmane, a fost extrem de răspândit cunoscând numeroase variante în perioada cuceririlor, cel mai probabil datorate faptului că imaginarul comun era uimit în momentul în care intra în contact în ținuturile nou-cucerite cu o întreagă serie de cutume, edificii și construcții neobișnuite. *„Emirul Musa a despărțit armata în două părți și a pus pe fiecare dintre acestea pe câte o parte a zidului cetății și a trimis un general cu o mie de călăreți, ordonându-le să înconjoare orașul, să vadă unde se află poarta și dacă este lume prin împrejurime. Acel general a înconjurat orașul timp de șase zile și nu a văzut nicio ființă și nici nu a întâlnit vreo poartă. Atunci Musa Ibn Nusayr a spus: 'Oare cum putem ști ce se află în acest oraș?' Inginerii au spus că ar trebui să ordoneze escavarea zidurilor orașului, doar așa ar fi posibilă intrarea. Au săpat în cimentul zidului până când au dat de apă, dar au aflat că fundațiile de cupru erau săpate mai jos de apă, dându-și seama că nu puteau intra în oraș astfel. Atunci inginerii au spus: să construim pe colțurile turnurilor orașului o construcție care să domine. Au tăiat piatra, le-au unit cu gips și au făcut pe un colț al unui turn a cărui dimensiune era de trei sute de coturi o astfel de constructie până când nu au mai putut ridica pietre mai sus și tot mai rămâneau vreo două sute de coturi. Și a ordonat Musa Ibn Nusayr să se folosească lemn pentru a se construi peste turnul de piatră pe care deja l-au ridicat și tot mai rămâneau o sută șaptezeci de coturi, după care au luat o scară înaltă și s-au suit pe construcție până au ajuns la înătimea celui mai înalt zid al orașului. Atunci Musa Ibn Nusayr le-a zis oamenilor săi următoarele: 'Aceluia care se va sui cel mai înalt pe zid, îi voi da ca recompensă prețul sângelui său.' S-a detașat un voinic și a cerut recompensă; Musa a ordonat să i-o dea, acesta a luat-o și a dat-o emirului spre păstrare spunându-i: 'Dacă voi trăi, aceasta va fi recompensa mea, dacă voi muri îmi va fi moștenirea.' S-a suit pe zidul cel mai înalt folosind scara și când s-a uitat spre oraș a început să râdă, a dat din mâini și s-a aruncat în interiorul orașului. Au auzit atunci o mare forfotă și voci teribile care îi speriau cumplit. Acele țipete au durat trei zile și trei nopți și când au încetat, oamenii din armată strigau numele celui dispărut în toate colțurile dar nu mai primeau răspuns. Când au încetat să-l mai strige, Musa i-a adunat și le-a zis: 'Celui care se va sui la locul cel mai înalt îi voi da o mie de dinari.' Și s-a oferit alt voinic care a zis: 'Eu mă voi sui în locul cel mai înalt.' Emirul a ordonat să i se dea banii și omul a procedat la fel ca și voinicul anterior, lăsându-i spre păstrare. Emirul i-a dat următorul sfat: 'Să nu faci ceea ce a făcut și camaradul tău, dă-ne de știre despre ceea ce vezi și nu coborî în interiorul orașului.' Acesta s-a urcat și când a ajuns la partea cea mai înaltă a început să râdă, a făcut semne din mâini și s-a aruncat spre interior. Toți cei din armată strigau: 'Nu face una ca aceasta, nu te du la ei, întoarce-te!' Au auzit și de această dată voci terifiante, mai puternice decât prima dată, până când i-a cuprins o frică de moarte care a durat trei zile și trei nopți. Apoi au tăcut și a zis Musa Ibn Nusayr: 'Și dacă plecăm de aici fără să știm ce se află în oraș, ce vom scrie Prințului Credincioșilor și cui îi voi da răsplata a două prețuri plătite cu sânge?' Și s-a prezentat un alt voinic și a zis:*

[19] *The Book of Thousand Nights and One Night*, *op. cit.* p. 535 (tr. n. din lb. engleză).

'Eu mă voi urca, dar leagă-mi o coardă strânsă la brâu și țineți-i capătul. Astfel, atunci când voi vrea să mă arunc în interiorul orașului să mă împiedicați.' Așa au și făcut, a urcat acesta și când s-a apropiat de oraș a început să râdă, a făcut semn din mâini și a vrut să se arunce în interiorul orașului, în timp ce camarazii săi trăgeau de coardă până când omul a fost despărțit în două jumătăți, partea de jos prăbușindu-se în afară și cea superioară în interiorul orașului, provocând din nou zgomote și forfotă. Atunci emirul Musa și-a pierdut nădejdea de a mai afla ceva despre ceea ce se petrece în interiorul orașului și a zis: 'Este fără îndoială că duhurile apucă tot ceea ce se suie pe zidurile înalte ale orașului.' Și a ordonat retragerea armatelor."[20]

Imaginea fantastică a acestui oraș care cucerește și înspăimântă în același timp așa cum apare în cele 1001 de nopți, a antrenat imaginația populară care a generat răspunsul atât de așteptat vis-a-vis de ceea ce se afla în oraș. Astfel, aducând mai multe întăriri, armatele intră pe poarta orașului, iar din descrierea oferită constatăm că avem de-a face chiar și în acest cadru perfect metaforic, oniric, ireal, cu moduri comune, tipice urbanismului islamic de a descrie spațiile urbane, așa cum erau ele prezente în perioada medievală: spații comerciale specializate (țesătorii, parfumerii, magazine cu bijuterii și pietre prețioase). Alcazarul respectă planimetria tipică a palatelor arabe, cu diferite pavilioane, curți interioare și grădini, adoptând structura clasică de segregare a spațiilor publice de cele private (spațiile de locuit de cele de recepție). Acest palat imaginar corespunde tipologiei reședințelor califale: cupola centrală înconjurată de saloane, preferința pentru cristal și marmură, pentru bazine și brocarduri, pentru decorații în pietre prețioase, mozaicuri strălucitoare și debordanța metalelor prețioase. „*Emirul Musa a străbătut poarta orașului cu jumătate din oamenii săi, toți înarmați. I-au găsit pe cei care muriseră și i-au îngropat. Au întâlnit pe portari, șambelani, gardieni, prunci, care zăceau morți în paturi de mătase. Apoi au intrat în suq-ul cetății și au văzut că era o piață enormă cu edificii înalte la același nivel. Magazinele erau deschise, cântarele pregătite, recipientele aliniate, prăvăliile pline de tot felul de mărfuri. Comercianții zăceau morți în magazinele lor și aveau pielea uscată și oasele cariate. Toate acestea erau ca o avertizare pentru a medita. Au văzut patru magazine separate între ele* (n. n. probabil se face referire la *qaysarias*), *care erau pline de bogății, le-au lăsat în urmă și s-au îndreptat către cele cu țesături. Aici erau mătăsuri, brocarduri și pânze de toate culorile brodate cu aur roșu și argint alb, dar stăpânii acestora zăceau morți pe covoare din piele, dar păreau gata să vorbească. Au trecut de-a lungul acestuia și s-au îndreptat spre magazinele de pietre prețioase, perle și safire; de aici către cele unde se schimbau monezile și pe toți i-au găsit morți, întinși pe scaune de diferite tipuri cu magazinele pline de aur și argint. Apoi s-au îndreptat către magazinele parfumierilor, pline de parfumuri de toate soiurile, vase de mici dimensiuni cu mosc, ambră, aloe, camfor și alte lucruri asemănătoare. Toți comercianții erau morți și nu se găsea nimic de mâncare.*"

---

[20] François JEAL (ed.), *op. cit.*, pp. 62-65.

Bibliografie

Al-Andaluz, Pais de ciudades, Actas del congreso celebrado en Oropea, Toledo, 2005, Diputacion Provincial de Toledo, Graficas Monterreina, 2007;

AL-HATHOUL, Saleh, *The Arab-Muslim City: Tradition, Continuity and Change in the Physical Environment,* Riyadh, Dar Al Sahan, 1996;

AL-SAZZAD, Nezar, "Cities And Caliphs. On The Genesies Of Arab Muslim Urbanism", in "Contributions to the Study of the World. History", nr. 26, London, Green Wood Press, 1991;

BENNISON, Amira K. & GASCOIGNE, Alison L. (ed.) *Cities in the Pre-Modern Islamic World. The Uurbam Impact of Religion, State and Society*, London, Routledge / SOTS, 2007;

BOSWORTH, C. F., *Historic Cities of the Islamic World*, Leiden, Koninklijke NV, Brill, 2007, pp. 50-52; 294-298;

CARRA, Lorenzo (ed.), *Ciudad y territorio en el Andalus*, Granada, Athos-Pergamos, 2000, pp. 331-365; 471-500;

CARRASCOSA, Felicidad Perez, *Ciudad y urbanismo en Al-Andaluz, Madrid*, ArtGerust Publicaciones, 2010;

Coranul, trad. de George Grigore, Bucureşti, Ed. Herald, 2006;

DALU, Jones, "The Elements of Decoration, Surface, Pattern and Light", în „Architecture of the Islamic World. Its History and Social Meaning", London, Thames & Hudson, 2002, pp. 145-174;

DOGHTI, Charles M., *Travels in Arabia Desserta*, London, Cambridge University Press, 1956;

DOZY, R., „Scriptorum arabum loci de Abbadidis, Al-Maqqari", *Analectes sur l'histoire et la litterature des arabes d'Espagne*, Amsterdam, 1967, vol. I, pp. 422-487;

DURI, A., *The Rise of Historical Writing Among the Arabs* (trans. L. Conrad), Bloomington, Princeton University Press, 1983;

EL-SAID, Issam; El-Bouri Terek (ed.), *Islamic Art and Architecture, The system of geometrical design*, London, Garnet Publishing, 1997;

EL-SAID, Issam; EL-BOURI, Terek. (ed.), *Islamic Art and Architecture The System of Geometrical Design*, Berkshire, Garnet Publishing, 1997;

FUENTE GALMEZ DE, Alvaro, *Los Manuscritos, Al Jamiado – Moriscos Della Biblioteca Della Real Academia Della Historia*, Madrid, Real Academia della Historia, 1998;

GUERRERO, Rafael Ramón, *Apuntes biográficos de al-Fârâbî según sus vidas árabes*, in *Anaquel de Estudios Árabes*, XIV (2003), Madrid, pp. 231-278;

HERNANDEZ MEDIANERO, Jose Maria, *Historia de las formas urbanas medievales*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2004;

HOTEIT, Youssef A., *Cultura, Espacio Y Organizacion Urbana En La Ciudad Islamica*, Madrid, Instituto Hande Herrera, 1993;

JEAL, Francois (ed.), *Regards à l'Andalus (8ème et 15ème siecle)*, Madrid, Casa de Velasquez, Ed. Rut d'Ulm, 2006;

JESUS RUBIERA, Maria, *La Arquitectura en la Literatura Arabe*, Madrid, Ed. Hyperion, 1998;

LASSNER, Jacob, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies*, Detroit, Wayne State University Press, 1970, pp. 159-163 (Al-Chatib Al-Bagdhadi, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*);

LEICK, Gwendolyn, *Citta Perdute Della Mesopotamia. La storia, la vita quotidiana, lo splendore e il decline di una civilita ancora oggi poco conosciuta*, London, Newton Compton Ed., 2001 ;

MARTOS QUESADA, Juan; GARROT, José Luis, *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, Madrid, Ibersaf, 2010;

MATHERS, E. P.; MARDRUS, J. C. (ed.), *The book of thousand nights and one night*, vol. II, New York, Ed. Routledge, 1990.

Ecoul reformei liturgice a patriarhului Nikon al Moscovei în Țările române la începutul secolului al XVIII-lea

Cercetător științific drd. Ovidiu-Victor OLAR
Institutul de istorie „Nicolae Iorga" al Academiei Române
ovidiu_victor_olar@yahoo.com

Abstract

The present study deals with an early 18th century manuscript held in the repositories of the Library of the Romanian Academy in Bucharest – BAR ms. rom. 1324. This manuscript contains the Romanian translation of a liturgical commentary authored in 1574 by John Nathanail and of a letter sent by the Constantinopolitan patriarch Paisios to Nikon of Moscow in 1654. The translation was made after the Russian version of those Greek texts, published by Nikon in 1655, in a book called *Skrižal*.
From the *Skrižal*, the Romanian translators took only the first two texts. They do not seem concerned with the disputes concerning the number of fingers to be used when making the sign of the cross, the number of hallelujahs, etc. On the contrary, they are interested in texts of a more general liturgical character.
Therefore, it is possible that the BAR manuscript had been copied (in 1709, according to a note on f. 233r) in connection with the first full Romanian translation of the Holy Liturgy, published a couple of years earlier.

Key words: 18th century manuscript, Library of the Romanian Academy, liturgy, John Nathanail, patriarch Paisios, Nikon of Moscow, *Skrižal*.

Dintre manuscrisele Bibliotecii Academiei Române, cel păstrat sub cota BAR *ms. rom.* 1324 are meritul de a proba un fenomen relativ puțin cunoscut – circulația în Valahia începutului de secol XVIII (și poate chiar a sfârșitului de secol XVII), în traducere română, a unor texte din arsenalul susținătorilor reformei liturgice declanșate de patriarhul Nikon al Moscovei și patronate de țarul Alexei Mihailovici Romanov.

Aflat la un moment dat în biblioteca episcopului Dionisie al Buzăului și dăruit Academiei Române, pe 17 septembrie 1897, de către Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, manuscrisul numără 233 de file, fiecare de 21 cm lungime și 15,5 cm lățime. Prima parte, cea mai consistentă, cuprinde o *Vedére înainte a glavelor spre una fieteșcare tablă ce ar fi și a tainilor întru dumnezeiasca lucrare preoțească, aleasă de popa Ioan al lu<i> Nathanail* (ff. 2-202). A doua, de dimensiuni sensibil mai modeste, conservă o scrisoare adresată în decembrie 1654 lui Nikon de către patriarhul Paisie al Constantinopolului (ff. 202^{v}-233)[1].

Epistola nu ridică niciun fel de probleme de datare sau de paternitate. Originalul său grec se păstrează la Sankt Peterburg, în Biblioteca Națională a Rusiei[2]. Alte două copii sunt cunoscute: una e de găsit în biblioteca universității din Leiden, cealaltă în mănăstirea atonită închinată Sfântului Pavel[3].

---

[1] Gabriel ȘTREMPEL, Florica MOISIL, Lileta STOIANOVICI, *Biblioteca Academiei RSR. Catalogul manuscriselor românești*, IV, *(1062-1380)*, București, 1967, pp. 552-557.

[2] РНБ Соф. nº 1547, ff. 82-111.

[3] BPG 65 A, ff. 39-119; *Agiou Paulou* 51. Vezi Spyridon P. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos* I, Cambridge 1895, p. 26 (nº 178.51.3); K. A. de MEYIER (adjuvante E. HULSHOFF POL), *Bibliotheca Universitatis Lugduni Batavorum – Codices manuscripti VIII – Codices Bibliothecæ Publicæ Græci*, Leiden, 1965, pp. 102-103.

Trei ediții se află la dispoziția specialiștilor[4]. În schimb, „popa Ioan al lui Nathanail" nu pare să le fie cunoscut cercetătorilor români, atâția câți s-au aplecat asupra codexului discutat aici. Astfel, autorii catalogului manuscriselor românești ale Bibliotecii Academiei se mulțumesc să-i denumească lucrarea, generic, „Simboluri și tâlcuiri liturgice", în vreme ce dna Violeta Barbu, bănuind o posibilă legătură între „Vederea" ce i se atribuie lui Ioan și scrisoarea „patriarhului lumii" Paisie, lasă să se înțeleagă că mai degrabă spre „aria ortodoxiei ruse reformate" decât spre „cercurile constantinopolitane" ar trebui să ne îndreptăm atenția pentru a afla mai multe[5].

Într-adevăr, la Moscova e de căutat „originalul" care a stat la baza manuscrisului bucureștean. Cariera bisericească a „popii Ioan" – „deconcertantă" în viziunea lui Paul Canart – s-a desfășurat totuși pe alte coordonate, mai precis între Creta, Veneția, Roma, Ancona și (epistolar) İstanbul[6].

Prima informație sigură despre personaj datează din anul 1534 când, în prima zi a lunii noiembrie, cretanul Ioan Nathanail ține să-și însemne pe un manuscris plecarea din casa părintească și stabilirea la Rethymnon. Bun știutor de carte, va copia aici codice pentru diverși iubitori de cărți și va administra o mică proprietate.

Cândva între 1543 și 1547, Ioan este hirotonit. Faptul nu a avut însă, se pare, efectul dorit asupra finanțelor sale. Prin urmare, îndemnat de nevoi, decide să-și încerce norocul la Veneția. O primă tentativă de a-și face un rost eșuează (1559-1566). A doua oară are noroc – Nathanail devine preot al frumoasei și bogatei biserici a grecilor. Gâlcevile repetate și sâcâitoare cu colegul său îl vor costa în cele din urmă parohia. De voie, dar mai mult de nevoie, ia drumul Romei, unde este bine primit de cardinalul Sirleto, de erudiții și colecționarii filoeleni care gravitau în jurul curiei papale.

Din 1573 Ioan e din nou la Veneția. Aici, cu toate că nu reușește să își recapete funcția, obține numirea ca reprezentant al patriarhului de Constantinopol în capitala Cretei și în împrejurimi. Cinci ani mai târziu, după ce renunță să mai fie preot al comunității grecești din Ancona, se întoarce în patrie, cu misiunea de a colecta taxtele și impozitele cuvenite scaunului ecumenic.

Contactele sale strânse cu elita „latină" a insulei nu aveau cum să fie pe placul lui Ieremia al II-lea „Tranos"; în noiembrie 1576, Nathanail este excomunicat. În compensație, aceleași legături îl vor propulsa la scurtă vreme în fruntea ierarhiei „ortodoxe" a Cretei venețiene.

Multe sunt, așadar, de spus despre aventurosul și savurosul personaj, decedat în noiembrie 1577. În ceea ce mă privește, aș dori să insist doar asupra eforturilor sale de editare,

---

[4] Athanasios PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἀνεκδότων... I, Smirna, 1880, pp. 1-15 (*non vidi*); [A. NIKOLSKIJ], „Грамота константинопольского патриарха Паисия I к московскому патриарху Никону", *Христианское чтение* 1881, 3-4, pp. 313-353; 5-6, pp. 539-578; (Arhimandrit) Kallinikos DELLIKANIS, Πατριαρχικῶν Ἐγγράφων..., III, Constantinopol, 1905, pp. 36-72 (nº 13).

[5] Violeta BARBU, *Purgatoriul misionarilor. Contrareforma în Țările Române în secolul al XVII-lea*, București, 2008, pp. 458, 497.

[6] *Cf.* Paul CANART, „La carrière ecclésiastique de Jean Nathanael, chapelain de la communauté grecque de Venise (XVIe siècle)", în Michele MACCARRONE *et al.* (ed.), *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari 30 aprile – 4 maggio 1969)*, II, Padova, 1973, pp. 793-824; IDEM, „Jean Nathanael et le commerce des manuscrits grecs à Venise au XVIe siècle", în *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi. Atti del II Convegno Internazionale di Storia della Civiltà Veneziana promosso e organizzato dalla Fondazione Giorgio Cini, dal Centro Tedesco di Studi Veneziani, dall'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e post-Bizantini (Venezia, 3-6 ottobre 1973)*, II, Firenze, 1977, pp. 417-438; Evro LAYTON, *The Sixteenth Century Greek Book in Italy. Printers and Publishers for the Greek World*, Veneția 1994, pp. 396-401.

corectare şi comentare pe înțelesul tuturor a textelor liturgice tipărite în greacă de tipografiile lui Hippolitos Valeris (sau Varelis) şi Giacomo Leoncini.

Primul volum „îndreptat şi diortosit" de Ioan Nathanail pare a fi un 'Ανθολόγιον publicat de Valeris în 1568, la un an circa de la numirea celui dintâi ca preot la San Giorgio dei Greci. Alte şaptesprezece au fost îngrijite până la demiterea sa, survenită în 1571, iar alte şapte în anii ce au urmat, petrecuți în marea lor majoritate departe de lagună[7].

Probabil tot din perioada preoției la San Giorgio datează un comentariu la psalmii folosiți în timpul liturghiei. Redactat în greaca vulgară, el pare să fi făcut parte dintr-un vast program editorial menit să transpună în limba poporului cele mai însemnate prevederi ale legislației canonice şi să le ofere enoriaşilor explicații clare ale pasajelor din evanghelii şi din epistolele apostolice citite în timpul principalelor slujbe ale anului[8].

Nu ştim ce s-a ales din aceste proiecte ambițioase. Cert este că în 1574 vede lumina tiparului „capodopera" lui Nathanail – o ediție comentată a Sfintei Liturghii (Ἡ θεία λειτουργία μετὰ ἐξηγήσεως διαφόρων διδασκάλων)[9]. Comentariul, în demotică, se înscrie în descendența directă a mistagogilor bizantini[10]; specialiştii îl consideră „o compilație din Gherman [al Constantinopolului], Teodor de Andida, Nicolae [Cabasila] şi Simion [al Salonicului]"[11]. Autorul i-a alăturat o explicație a psalmilor şi a rugăciunilor de uz liturgic, precum şi răspunsurile mitropolitul Ioasaf al Efesului la întrebările preotului Gheorghe Drazenos[12]. Rezultatul s-a dovedit convingător. De pildă, actele sinodului convocat în 1672 de patriarhul Dositei al Ierusalimului îl menționează printre textele normative ale Bisericii Răsăritului[13].

Iată aşadar ce cuprinde prima parte a BAR *ms. rom.* 1324: traducerea în limba română a exegezei liturgice publicate în 1574 de preotul Ioan Nathanail, pretins „econom şi epitrop" al patriarhului ecumenic Ieremia al II-lea Tranos[14].

Nimic nu ne permite totuşi să credem că versiunea valahă ar fi fost făcută pe baza ediției greceşti. Dimpotrivă, absolut toate indiciile conduc spre concluzia că, atât în acest caz, cât şi în cazul epistolei patriarhului Paisie, s-a folosit un intermediar slavon.

Parcurgând textele publicate în epocă şi procedând prin eliminare, am reuşit să mă lămuresc. Manuscrisul bucureştean urmează îndeaproape *Skrižal*-ul (*Скрижаль*; *Tabla*) tipărit din porunca patriarhului Nikon al Moscovei în octombrie 1655 şi pus în circulație cu completări în iunie 1656[15].

---

[7] *Ibidem*, pp. 398-399.

[8] Paul CANART, „La carrière ecclésiastique de Jean Nathanael...", pp. 805, 816, nota 2.

[9] Émile LEGRAND, *Bibliothèque hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des grecs au XV^e et XVI^e siècles*, II, Paris, 1885, pp. 201-204 (n° 268).

[10] René BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris, 1966, p. 262.

[11] Frank E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western being the texts original or translated of the principal liturgies of the Church* I. *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. xcv.

[12] Paul CANART crede că „l'explication des psaumes est sans doute celle dont nous avons retrouvé le manuscrit fragmentaire dans les Archives de la communauté grecque de Venise" [vezi *supra*, nota 8] („La carrière ecclésiastique de Jean Nathanael...", p. 816, nota 2).

[13] *Ibidem*, p. 816, nota 2.

[14] Olga B. STRAKHOV, într-un volum altfel extrem de interesant, plasează apariția cărții în 1554; trebuie să fie vorba de o greşeală de tipar. *Cf. The Byzantine Culture in Muscovite Rus'. The Case of Evfimij Chudovskij (1620-1705)*, Köln, 1998, p. 65.

[15] Pentru detalii, vezi Antonina S. ZERNOVA, *Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI — XVII вв.*, Moscova, 1958, n° 265.

La scurt timp de la urcarea sa pe tron în iulie 1652, Nikon reluase un ambițios proiect de reformă menit să revizuiască practica liturgică rusă și să o facă să se conformeze obiceiurilor restului lumii ortodoxe[16]. Un sinod convocat în primăvara lui 1654 la Moscova trasase clar strategia de urmat – de vreme ce Biserica Ortodoxă a Răsăritului a atins perfecțiunea, se cade ca supușii pravoslavnici ai țarului să-i urmeze exemplul și să stârpească inovațiile cauzatoare de conflict și de rupturi. Metoda de aplicat fusese de asemenea identificată. Ea consta în „corectarea" cărților de cult „corupte" și în eliminarea tradițiilor îndoielnice pe baza unor modele „grecești"[17].

În același an, pe 14 iunie, Nikon îi scrisese omologului său constantinopolitan. Scrisoarea sa îl informase pe patriarhul Paisie asupra diferențelor identificate, deplânsese rezistența acerbă opusă de prelați precum protopopul Ivan Neronov sau episcopul Pavel de Kolomna, solicitase convocarea unui sinod care să analizeze situația și listase 27 de întrebări la care aștepta un răspuns[18].

Acest răspuns avea să sosească un an mai târziu. În mai 1655, un negustor grec numit de sursele rusești Manuil Constantinov îi înmâna lui Nikon o scrisoare „personală", din partea lui Paisie, împreună cu o scrisoare „oficială", sinodală, semnată de patriarhul ecumenic, de un arhiepiscop, de douăzeci și patru de mitropoliți și de alte câteva persoane din aparatul Marii Biserici. Doar cinci dintre semnături erau autentice, fapt ignorat firește de destinatar, însă autorul (și scribul) textului era Meletie Syrigos, cel mai de seamă teolog grec al vremii[19]. Interpretând mesajul drept o recunoaștere în cheie apreciativă a eforturilor sale, Nikon a decis ca el să fie reprodus integral, probabil în traducerea lui Epifanie Slavinetskij, monah format la Kiev, în deja amintitul *Skrižal*[20].

---

[16] Vezi Nikolai F. KAPTEREV, *Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович*, I-II, Serghiev Posad, 1913; Wolfgang HELLER, *Die Moskauer „Eiferer für die Frömmigkeit" zwischen Staat und Kirche (1642-1652)*, Wiesbaden, 1988; Paul MEYENDORFF, *Russia, Ritual and Reform. The Liurgical Reforms of Nikon in the 17th Century*, Crestwood, NY, 1991; Georg B. MICHELS, *At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*, Stanford, 1999; Gabriele SCHEIDEGGER, *Endzeit. Russland am Ende des 17. Jahrhunderts*, Berna etc., 1999; Aleksandr LAVROV, „Le rituel ecclésiastique et la religion populaire en Russie au 17e siècle. Des « cérémonies paraliturgiques » au « rituel folklorisé »", în José Pedro PAIVA (ed.), *Religious Ceremonials and Images. Power and social meaning (1400-1750)*, Coimbra, 2002, pp. 369-387; Alexandr VARONA, *Tragedia schismei ruse. Reforma patriarhului Nikon și începuturile staroverilor*, București, 2002; Alecsei A. DIMITRIEVSKIJ, *Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах*, Moscova, 2004 [1894-1909]; Serghei A. ZENKOVSKIJ, *Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века*, Moscova, 2006³ [München, 1970]; Boris P. KUTUZOV, *Церковная „реформа" XVII в. как идеологическая диверсия и национальная катастрофа*, Moscova, 2008² [2003]; Robert O. CRUMMEY, *Old Believers in a Changing World*, DeKalb, 2011.

[17] Paul MEYENDORFF, *Russia, Ritual and Reform...*, pp. 42-45.

[18] BPG 65 A, ff. 23-38 (pregătesc o ediție a acestei scrisori, al cărei conținut ne este cunoscut doar pe baza unei schițe sumare în rusă). Pentru context, *cf.* Boris A. USPENSKIJ, *Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмыслене)*, Moscova, 1998, pp. 461-464 și Vera G. CENȚOVA, *Икона иверской Богоматери (очерки истории отношений греческой церкви с Россией в середие XVII в. по документам РГАДА)*, Moscova, 2010. Detalii despre adversarii lui Nikon la Nikolai F. KAPTEREV, *Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов*, Moscova, 1913; Pierre PASCAL, *Avvakum et les débuts du Raskol. La crise religieuse au XVIIe siècle*, Paris, 1938; Georg MICHELS, „The Solovki Uprising: Religion and Revolt in Northern Russia", *Russian Review* 51 (1992), 1, pp. 1-15; Robert O. CRUMMEY, „Religious Radicalism in Seventeenth-Century Russia: Reexamining the Kapiton Movement", *Forschungen zur osteuropäischen Geschichten* 46 (1992), pp. 171-185 sau Alexandr S. LAVROV, „Письмо и челобитная Ивана Неронова", *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 1/35 (2009), pp. 101-106.

[19] Pentru detalii, vezi Vera G. CENȚOVA, „Les documents grecs du XVIIe siecle: pieces authentiques et pieces fausses 3. Meletios Syrigos, veritable auteur de la lettre adressee au patriarche de Moscou Nikon par les zographoi Jean et Georges", *Orientalia Christiana Periodica* 73 (2008), 2, pp. 311-346.

[20] Paul MEYENDORFF, *Russia, Ritual and Reform...*, pp. 55-56. Textul a fost reluat în ambele ediții ale *Slujebnicului* (*Служебник*) apărute în 1658; pentru ele, vezi Antonina S. ZERNOVA, *Книги кирилловской печати...*, nº 278-279.

Îngrijit de Argyrios Riziotis sau Megas din Neohori (prefectura Trikala) – mai cunoscut ca Arsenie „Grecul"[21] –, principalul responsabil cu corectarea cărților de cult în cadrul „Curții tipăriturilor" moscovite, masivul *in*-4° cuprindea în traducere o selecție de texte menite să confere forță și credibilitate deciziilor nikoniene[22]. Astfel, pe lângă tâlcuirile lui Ioan Nathanail, dăruite în original patriarhului Moscovei, în 1653, de către Paisie al Ierusalimului, și pe lângă scrisoarea patriarhului Paisie al Constantinopolului, întâlnim texte semnate de Damaschin Studitul, Nicolae Metaxas, Maxim Grecul, Atanasie al Alexandriei sau Gavriil Seviros (ordinea este cea a tipăriturii)[23].

Dintre toate „îndreptarele" acestea, tălmaciul valah s-a oprit doar la primele două[24]. L-a atras, se pare, cu precădere, explicitarea Sfintei Liturghii, și mai puțin dispute precum cea privind facerea corectă a semnului crucii. Putem deci exclude o utilizare în cheie polemică a traducerii, mai ales că primele comunități ale creștinilor de rit vechi silite de persecuții să se refugieze în nordul Moldovei și în Delta Dunării sunt atestate abia din anii 20 ai secolului al XVIII-lea[25].

În schimb, dacă am accepta ipoteza că versiunea în română datează din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, am putea bănui un interes pentru demersul patriarhului Nikon din partea unor științori de carte valahi preocupați de problema traducerii liturghiei în limba poporului. A fost aceea vremea mitropoliților Ștefan și Teodosie, ambii cu inițiative însemnate în domeniu[26].

Numai că manuscrisul nostru este datat în 1709 – însemnarea de la f. 223r este cât se poate de clară – și provine, după toate aparențele, dintr-un mediu monastic valah. Prin urmare, înclin să cred că motive de ordin practic au dus la scrierea sa. Mai precis, la trei ani de la apariția versiunii românești integrale a liturghiei îngrijite de Antim Ivireanul (Râmnic 1706), se simțea nevoia unor explicații pe înțeles a Sfintei Slujbe. Cunoscătorii de greacă, puțini sau numeroși, aveau la îndemână în versiune tipărită comentariile prelucrate de Ioan Nathanail (Veneția 1574), opusculele liturgice ale lui Gavriil Seviros (Veneția 1604), *Cateheza sacră sau exegeza sfintei liturghii* a lui Nicolae Vulgaris (Κατήχησις ἱερὰ ἤτοι τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας ἐξήγησις,

---

[21] Pentru personaj, vezi Konstantinos K. PAPOULIDIS, „᾽Αρσένιος ὁ Γραικός", Βαλκανικά Σύμμεικτά 2 (1983), pp. 47-59; Maria KOTZAMANIDOU, „The Greek Monk Arsenios and his Humanist Activities in Seventeenth-century Russia", *Modern Greek Studies Yearbook* 2 (1986), pp. 73-87; Constantine PAPOULIDIS, „Arsenios of Elasson (1550-1626) and Arsenios the Greek (1621-?). Recent Research and Studies", *Cyrillomethodianum* 13-14 (1989-1990), pp. 179-184; Hristos P. LASCARIDIS, ᾽Αρσένιος ὁ Γραικός και ἡ Μόσχα τοῦ 17ος αἰώνα, Salonic, 2002.

[22] Pentru detalii, vezi William PALMER, *The Patriarch and the Tsar* II. *Testimonies Concerning the Patriarch Nicon, the Tsar, and the Boyars, from the Travels of the Patriarch Macarius of Antioch*, Londra, 1873, pp. 416-417. Pentru studiul de față am consultat (pe 7 iunie 2011) un exemplar al Mănăstirii Sfintei Treimi a Sfântului Serghei (Свято-Тро́ицкая Се́ргиева Ла́вра), disponibil on-line la adresa http://www.stsl.ru/manuscripts/staropechatnye-knigi/3-0.

[23] Vezi și Francis J. THOMSON, „The Corpus of Slavonic Translations Available in Muscovy. The Cause of Old Russia's Intellectual Silence and a Contributory Factor to Muscovite Cultural Autarky", în Boris GASPAROV, Olga RAEVSKY-HUGHES (ed.), *Christianity and the Eastern Slavs* I. *Slavic Cultures in the Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1993, pp. 191-192 [= EADEM, *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*, Aldershot-Brookfield-Sidney, 1999, p. 368].

[24] Rămâne de văzut dacă nu cumva traducerea restului textelor se păstrează în alt manuscris. Din păcate, consultarea cataloagelor manuscriselor românești nu a condus la un rezultat lipsit de echivoc.

[25] Pentru raporturile adesea tensionate dintre Statul rus și staroveri, vezi Robert O. CRUMMEY, *The Old Believers and the World of Antichrist. The Vyg Community and the Russian State, 1694-1855*, Madison, 1970; pentru detalii privind „lipovenii" stabiliți pe teritorii „românești", vezi Victor VASCENCO, „Melchisedec și lipovenii", *Romanoslavica* 42 (2007), pp. 123-140.

[26] Pentru detalii, vezi Vestigia – Manuscript Research Centre (Cătălina VELCULESCU, Zamfira MIHAIL, Ileana STĂNCULESCU, Ovidiu OLAR), *Manuscris trilingv. Preliminarii la o editare*, București, 2010.

Veneția 1681), ca de altfel și opera mitropolitului Simion al Salonicului (Iași 1683)[27]. În 1697, la Iași, văzuse lumina tiparului *Învățătura sântă* a dascălului Ieremia Cacavela, tâlcuită pe românește după cateheza lui Vulgaris[28]. Truditorilor necunoscuți aflați în spatele BAR *ms. rom.* 1324 – îndemnați poate de Antim – le-a fost totuși mai la îndemână *Tabla* lui Nikon.

Va fi fost vorba și de o problemă de limbă sau de accesibilitate a tipăriturilor. Cert este că volumul conceput de patriarhul moscovit ca anexă a acțiunii sale reformatoare ajunge să fie tradus în Valahia pentru a suplini lipsa unor „tratate" de simbolică liturgică și pentru a conferi mai multă coerență procesului fundamental de transpunere a Sfintei Liturghii pe limba credincioșilor.

Își au cărțile, dacă mai e nevoie s-o repetăm, destinul lor.

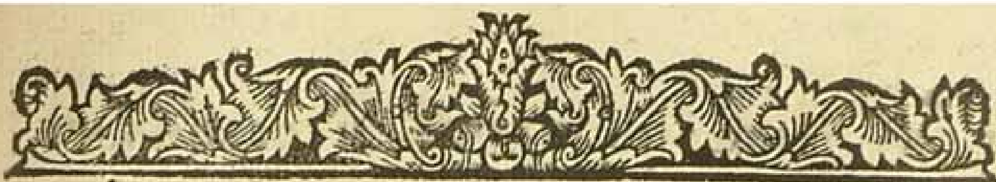
*

[27] Émile LEGRAND, *Bibliothèque hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des grecs au XV[e] et XVI[e] siècles*, II, Paris, 1885, pp. 201-204 (n° 268). IDEM, *Bibliothèque hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au dix-septième siècle*, I, Paris, 1894, pp. 38-40 (n° 24); II, Paris, 1894, pp. 366-384 (n° 558-559), 414-416 (n° 578).

[28] Ioan BIANU, Nerva HODOȘ, *Bibliografia românească veche 1508-1830*, I. *1508-1716*, București, 1903, pp. 344-347 (n° 104); *Învățătură sântă adecă a Sântei și Dumnezăiești Liturgii – Iași 1697. Tâlcuire de Ieremia Cacavela*. Prefață, indice de nume și glosar de Gamaliil VAIDA, notă asupra ediției de Magdalena GEORGESCU, studiu introductiv de Emilian POPESCU, Călimănești (Sfânta Mănăstire Cozia), 1998.

Презрѣнїе главизное на единꙋ коеждо бываемыхъ скрыжалей и таин
ствъ в божественномъ свщеннодѣй
ствїи собранное ѿ Іѡанна Іерея На
ѳанаила.

Мнѡзи хрстїане приходѧт в црквь гла
с великимъ желанїемъ и благоговѣ а
нїемъ, ꙗкѡ да слышатъ свщеннаѧ
словеса стыѧ лїтꙋргїи, и да ви
дѧтъ страшнаѧ таинства, ꙗже
совершаютсѧ в ней. Но обаче нера
зꙋмѣваютъ мѣстъ в нихъ же образꙋе
тсѧ познанїе единагѡ коегождо
таині



Паисій

милостію

бж҃іею архіеп҃пъ константі
нопольскій, новагѡ рима, и҆ все
ленскій патріархъ.

Преблаженнѣйшему и҆ бл҃го
честивѣйшему патріарху
московскому, великїѧ же
и҆ малыѧ рѡссіи, и҆ многихъ
є҆пархій, сѹщи по земли
и҆ поморїи всѧ сѣверныѧ страны
гд҃ѹ

Marginalii la un exemplar necunoscut din *Cosmographia universalis* (Basel, 1554) de Sebastian Münster, în colecții sălăjene

Dr. Ioan Maria OROS
Cercetător științific & expert în carte veche
Muzeul Județean de Istorie și Artă Zalău
ioan_maria_oros@yahoo.fr

Résumé

À partir de la présentation d'une copie inconnue de la *Cosmographia universalis* (Bâle, 1554), de Sebastian Münster, trouvée dans les collections de la bibliothèque du Musée de l'Histoire et d'Art à Zalău, l'auteur apporte quelques données concernant l'impact de cet oeuvre dans la culture européenne et met en évidence l'intérêt scientifique manifesté dans le temps, par les chercheurs, à l'égard de sa monumentalité typographique, historique et géographique.

Mots-clés : cosmographie, Sebastian Münster, notes marginales olographes.

Atâta timp cât lumea (*res*)[1] „n-ar fi" ceva absolut în sine, ci doar una percepută ca o reprezentare a noastră, orice călătorie (*periegesis*) în realitatea înconjurătoare implică din capul locului (și) o doză de imaginar[2]. Cu atât mai mult aceasta, dacă ne plasăm în plin ev mediu, cu *Cosmographia universalis* a lui Sebastian Münster – în ultimă instanță, o temerară reprezentare globală a lumii (*imago mundi*), una reală și simbolică, deopotrivă[3].

Pe măsura importanței personalității sale, de-a lungul timpului, umanistul Sebastian Münster s-a bucurat de atenția cercetătorilor din secolele trecute, de la elvețianul Rudolf Wolf (1859)[4] sau francezul Louis Galois (1890)[5], până la contemporanii noștri, Frank Lestringant (1991)[6] sau, mai recent, un Matew McLean (2007)[7], preocupați atât de biografia personajului, cât și de varietatea și semnificația operei acestuia.

---

[1] Jacques LE GOFF (coord.), *Omul medieval*, trad. de Ingrid Ilinca și Dragoș Cojocaru. Postfață de Alexandru-Florin Platon, Iași, Ed. Polirom, 1999, pp. 30-31.

[2] Corin BRAGA, *De la arhetip la anarhetip*, Iași, Ed. Polirom, 2006, p. 47 ș.u.

[3] Ideea de a scrie aici despre această carte ne-a fost inspirată de preocupările constante ale dnei dr. Cătălina Velculescu legate de imaginarul colectiv medieval și de vizita domniei sale la Biblioteca Documentară din Zalău, în anul 2005, spre a vedea exemplarul de aici al *Cosmografiei* lui S. Münster; aflată în această parte a țării, cu ocazia primei participări la sesiunea anuală a Muzeului Județean de Istorie și Artă din Zalău, al cărei suflet era regretatul arheolog dr. Alexandru V. Matei. De atunci, figurează numele distinsei sărbătorite în *board*-ul anuarului muzeului *Acta Mvsei Porolissensis*.

[4] Rudolf WOF, *Sebastian Münster*, in *Biographien zur Kulturgeschichte der Schweiz. Zweiter Cyclus*, Zürich, 1859, pp. 1-26.

[5] Louis L. GALLOIS, *Les géographes alemands de la Renaissance*, Paris, Ernest Leroux, 1890, 267. Accesibil la: http://www.archive.org/stream/lesgographesall00gallgoog#page/n9/mode/2up.

[6] Frank LESTRINGANT, *Le déclin d'un savoir. La crise de la cosmographie à la fin de la Renaissance.* In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations.* 46e année, N. 2, 1991, pp. 239-260. Accesibil la: www.persee.fr/web/home/prescript/article/ahess_0395_2649_1991_num_46_2_278945.

[7] Matthew MCLEAN, *The Cosmographia of Sebastian Münster: Describing the World in the Reformation, in St. Andrews Studies in Reformation History. Aldershot, UK/Burlington, VT: Ashgate,* 2007. Despre această ultimă monografie inchinată lui Sebastian Münster, vezi recenzia lui *Lesley B. Cormack, în* „**Aestimatio" 5** *(2008), pp. 167-170, accesibil la* www.ircps.org/.../aestimatio/.../2008-09-01..., *sau cele semnate de Charlotte METHUEN, în* „Reformation", 14 (2009), pp. 207–209, *accesibil la:* www.equinoxpub.com/index.php/.../5742, *și Zur Shalev (Universitatea din Haifa), publicată în* „The Journal of Ecclesiastical History", Vol. 60 / Issue 03, Cambridge, 2009, pp. 601- 602.

Născut în 1488, la Ingelheim, lângă Mainz, Sebastian Münster își termină studiile de teologie la Tübingen, în 1518, apoi a devenit un vestit profesor de ebraică la universitățile din Basel și Heidelberg. Scrie o gramatică ebraică și alcătuiește un Index de sinonime (latină, greacă, ebraică), ambele foarte uzitate în epocă. Se reîntoarce la Basel, în 1529, unde preia conducerea catedrei de ebraică, se ocupă de editarea unor texte biblice (*Biblia în ebraică*) și rabinice, câteva introduceri în unele limbi orientale, dar și lucrări geografice, printre care editarea *Geografiei* lui Ptolemeu, după care își va aduna materiale și-și va concepe propria sa geografie. Moare de ciumă în 1552, la Basel[8].

Într-un excelent studiu consacrat „declinului unei științe : criza cosmografiei la sfârșitul Renașterii", vorbind despre izvoarele și maniera de compunere a operelor lor, Frank Lestringant spune că, geografii renascentiști utilizau juxtapunerea și colajul ; aceasta fiind, de fapt, și metoda lui Sebastian Münster, anume că: „ montajul consistă în a placa unul peste altul cadrul cartografic general al mapamondului reinventat și o istorie descriptivă lineară, împodobită cu *mirabilia*, hrănite de cronologii și liste dinastice mai mult sau mai puțin legendare"[9]. Prima ediție a *Cosmographia universalis* a apărut în 1544, în germană, apoi în latină, în 1550; până la jumătatea secolului următor cunoscând un succes enorm (46 ediții în 6 limbi: germană, latină, franceză, italiană, engleză și cehă). Această magnifică *Cosmographia universalis*, satisfăcând „orizontul de așteptare" privind cunoașterea noilor tărâmuri descoperite și ambiționând să fie o descriere generală a lumii, prin cele peste o mie de pagini, cu 26 de hărți și 471 de gravuri pe lemn, a devenit repede un *best-seller* și un monument tipografic, deopotrivă. Astfel că, nicio istorie veridică și serioasă a cărții nu scapă prilejul de a aminti măcar atât despre această operă[10]. Hărțile și descrierea țărilor lumii au suscitat interesul istoricilor români[11] referitor la modul în care este receptat trecutul Daciei și al provinciilor românești sau în legătură cu câteva din hărțile lui Johannes Honterus pe care Sebastian Münster le utilizează în compilația sa[12], dar și cel al istoricilor literaturii vechi[13] care au cercetat imaginarul medieval în cosmografiile vechi traduse în limba română și filiația imagistică a lor cu această monumentală carte.

Alături de alte „istorii" și „geografii" (Ptolemeu, Ortelius etc.)[14], o dovadă certă a interesului publicului cultivat din Sălaj pentru lucrările europene de acest gen este prezența a două exemplare din *Cosmographia universalis* în colecțiile de aici.

---

[8] O scurtă biografie a savantului umanist găsim la Matthew MCLEAN, *op. cit.*, pp. 5-44.

[9] Frank LESTRINGANT, *op. cit.*, p. 241.

[10] Lucien FEBVRE, Henri-Jean MARTIN, *L'apparition du livre*, Paris, Ed. Albin Michel, 1971, pp. 386-391; Albert *FLOCON, Universul cărților. Studiu istoric de la origini până la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, trad. de Radu Berceanu, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1976, pp. 263-265; Frédéric BARBIER, *Histoire du livre*, Paris, Ed. Armand Colin, 2001, pp. 98-99.

[11] Adolf ARMBRUSTER, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, ediția a II-a revăzută și adăugită, București, Ed. Enciclopedică, 1993, pp. 96-97.

[12] Vezi, în acest sens, Johannes HONTERUS, *Rudimenta cosmographica. Elementele cosmografiei Brașov 1542*. Textul original latin și traducerea în limba română de Valeria Căliman, cu o introducere de Paul Binder și Gernot Nussbächer, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1988, pp. 15-16.

[13] Cătălina VELCULESCU, Între scriere și oralitate, București, Ed. Minerva, 1988; Cătălina VELCULESCU; Viorel GURUIANU, « A propos du ‹Pays des Amazones› », în « Revue des Etudes Sud-Est Européennes », t. XXXII/1994, nr. 1-2, pp. 83-87; idem, „Cosmographies in Roumanian: « Laus Asiae » or « Laus Europae »", în « Revue des Etudes Sud-Est Européennes », t. XXXIII/1995, nr. 1-2, pp. 153-170; idem, „Cosmografii traduse în limba română", în „Un veac de aur în Moldova (1643-1743)", Chișinău, Întreprinderea Editorial-Tipografică Știința, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1996, pp. 204-222; *Povestea Țărilor Asiei. Cosmografie românească veche*. Ediție de Cătălina Velculescu și V. Guruianu. Ilustrații de Mihaela Dumitru, după desene de epocă. București, Ed. Vestala, 1997;

[14] Vergilia STAN, „Carte străină tipărită în secolul al XVI-lea în fondul Bibliotecii Documentare a CPD Zalău. Catalog", în „Acta Mvsei Porolissensis", X, 1986, pp. 505-536.

Sub numărul de inventar 2547, în Biblioteca MJIA Zalău se păstrează un exemplar aproape necunoscut din această operă, în ediția sa latină de la 1554, apărută la Basel. Acest exemplar a fost descris de către noi, pentru prima oară, în paginile anuarului muzeului[15], atunci cu propunerea de a fi trecut în categoria „tezaur" a bunurilor de patrimoniu. Cu titlul cvasicomplet, așa cum apare pe pagina 1, COSMOGRAPHIAE UNIVERSALIS, EX PROBATIS QUIBUSQUE AUTHORIBUS, TAM HISTORICIS QUAM CHOROGRAPHIS, PER SEBASTIANUM MUNSTERUM, IN UNUM COLLECTIAE..., din cele 1164 pagini, cât cuprindea la cumpărare, astăzi acest exemplar se păstrează cu destul de mari lipsuri[16]. Dintr-un motiv aparte, doar presupus de noi, penultimul posesor a smuls din corpul cărții paginile următoare: f. titlu și prefața, filele nenumerotate cuprinzând hărțile de la începutul cărții cu paginile explicative, *Catalogus doctorum* și *Rerum in Cosmographia/Index Cosmographicus* [...]; pp. 149-152 (cuprinzând mapa *Ronen...urbis situs*); 297-318 (dedicate împăraților romani); 531-538 (*Civitas Lindoviensis, De Germania. De regione Hegoensis*); 547-550(Liber III. Civitas Friburgensis, praeclarum Brisgoiae oppidum, plus harta); 573-574 (pagini dedicate: *Elbuuangen monasterium*; *De regione & fluvio Vuernitz*; *Civitas Nordlingesis descriptio...*); 1015-1164 (pagini dedicate *Terra Sancta*, *De terris Asiae maioris și minoris*, *De Africa regionis* etc). În analogie cu exemplarul din aceeași ediție existent în colecțiile Bibliotecii Documentare a Casei Corpului Didactic din Zalău[17], presupunem că, în cazul de față, coperta este una originală, din piele și lemn, acum desprinsă după restaurarea corpului cărții[18]. Pe ambele coperte există chenare cu motive florale și geometrice; penultimul chenar interior este compus din scene gravate de 5 x 2,5 cm, semnificând: „ABSORBTA EST MORS", „ECCAE ANGNUS DEI O VITOLI", „ECCAE VERGO CONCIPIET" și „HICAE ST. FILIUS MEUS DIL". Pe prima copertă, în mijloc, la vârful și la baza unei coloane este ștanțat: „S. W. C." , probabil inițialele posesorului, și „1561", desigur, anul realizării copertei (fig. 8).

Pe cotor, între ligamentele confecționate din ață groasă, există câteva binduri, de dimensiuni 10x2,5 cm, tăiate dintr-un pergament manuscris[19] a cărui examinare atentă ar putea conduce la identificarea textului.

Doi sunt lectorii și posesorii cărții, recognoscibili prin notele marginale și sublinierile din text. Un prim lector neidentificat nominal (probabil posesorul inițial al cărții), cu un scris foarte mărunt subliniază în text cu cerneală neagră, multiplicând *marginalia* deja tipărite; uneori corectează greșelile de tipar strecurate pe margine, tot timpul atenționând asupra importanței celor subliniate cu: *Nota Bene!* (pp. 903, 920) iar pe forzațul al doilea, cu același scris, face o *recapitulatio* a tot ceea ce a subliniat și apoi adnotat pe margine, până la p. 230. Tot așa, la p. 880, scrie pe margine: *NB. Vide, Ioannes Corvinus non est hungarus, sed verus Romanus* [!] (fig. 7).

---

[15] Ioan Maria OROS, „Considerații preliminare la un catalog cuprinzând cartea veche din colecțiile muzeului – exemplarele propuse pentru clasare în categoria *Tezaur*", în „Acta Mvsei Porolissensis", XXVII, pp. 537-538. Aici, greșit descrisă ca o ediție din „1561", an înscris pe copertă.

[16] Găsit, se pare, după urme, într-un pod de casă, exemplarul a fost donat muzeului în anul 1968, de către prof. Gheorghe Lascu din Zalău.

[17] Exemplarul, care s-a păstrat complet, este descris la Vergilia STAN, *op. cit.*, p. 510.

[18] Împreună cu alte 30 de cărți din colecțiile bibliotecii muzeului, în anul 1999, exemplarul a fost predat pentru restaurare laboratorului de specialitate din cadrul Muzeului Județean din Satu-Mare, cu care ocazie i-a fost desprinsă coperta de corpul cărții, iar unele dintre file au fost completate cu hârtie japoneză. Cartea, „surghiunită" pentru neplata facturii, la insistențele noastre, a fost returnată muzeului după mai mult timp, cu copertele și unele file desprinse de corpul cărții.

[19] Vezi fig. 5.

Dacă primul lector este interesat mai mult de chestiunile religioase, al doilea pare a fi preocupat și subliniază tot ceea ce se referă la feminitate la fiecare popor în parte, dar, la fel, și la vulcani, originea țiganilor, istoria românilor sau a turcilor; numele lui se află notat la p. 201: *Dr. Erdely Traian, 1914. XII/6. Seara la 1/2la 6. ;* p. 980 : *Dr. Traian Erdely 1914*, iar pe pagina următoare, tot cu creion roșu, subliniază notele marginale: *Helena Menelai regis uxor* și *Paris rapit Helenam* ; de pe p. 211 îl interesează împărații romani, uneori pe urmele primului cititor. Din cartea a II-a (*Descriptio Germaniae*), sunt subliniate copios cu roșu pasaje privind subcapitolele următoare: *De Ghotis & eorum saeuitia, De Hunorum gente crudelissima, De Gentilibus Christianis vulgo Züginer vocant, & latine Errones* (p. 263-268). Știm că, încă de la apariție, cărții acesteia i s-au adus critici pentru inexactitățile cuprinse în ea. Întâlnind un asemenea pasaj, dr. Traian Erdelyi nota cu indignare pe margine : *Valachiae !!! non est lingua comune cum lingua sarmatecum...lingua valachica est omnia, est lingua Romana.*"

*

Și dacă, dând crezare spuselor filosofului american George Santayana, citat de Alberto Manguel în extraordinara sa carte *Istoria lecturii*, cum că: „Există cărți în care notele de subsol sau comentariile mâzgălite de mâna vreunui cititor pe margine sunt mult mai interesante decât textul"[20], poate că, la fel de adevărat trebuie să fie faptul că, inclusiv filele rupte[21] dintr-un exemplar semnifică, într-un fel sau altul, partea cea mai valoroasă a unei cărți – cel puțin pentru acel posesor care și-a vandalizat propriul său bun, așa cum s-a întâmplat cu această *Cosmographia universalis* de Sebastian Münster, ediția de Basel 1554, ajunsă, în timp, în colecțiile muzeului din Zalău.

*

[20] A. Manguel, *Istoria lecturii*, trad. de Alexandru Vlad, București, Ed. Nemira, 2011, p. 206.
[21] *Ibidem*, 278: „Scot la nimereală una dintre cărțile rămase și observ că niște pagini i-au fost smulse de vandali. Cu cât mi se deteriorează mai mult memoria, cu atât mai mult vreau să protejez acest tezaur a ceea ce-am citit, această colecție de țesături, voci și miresme. Să posed aceste cărți a devenit tot ce e mai important pentru mine, pentru că am devenit gelos pe trecut."

Bibliografie

ARMBRUSTER, Adolf, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*. Ediția a II-a revăzută și adăugită, București, Ed. Enciclopedică, 1993;
BARBIER, Frédéric, *Histoire du livre*, Paris, Ed. Armand Colin, 2001;
BRAGA, Corin, *De la arhetip la anarhetip*, Iași, Ed. Polirom, 2006;
DELUMEAU, Jean, *Civilizația Renașterii*, trad. de Dan Chelaru, București, Ed. Meridiane, 1995, vol. II, pp. 228-229;
FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean, *L'apparition du livre*, Paris, Ed. Albin Michel, 1971, pp. 386-391;
FLOCON, Albert, *Universul cărților. Studiu istoric de la origini până la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, trad. de Radu Berceanu, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1976;
GALLOIS, Louis L., *Les géographes alemands de la Renaissance*, Paris, Ernest Leroux, 1890, 267 p. + 7 pl. Accesibil la: http://www.archive.org/stream/lesgographesall00gallgoog#page/n9/mode/2up;
HONTERUS, Johannes, *Rudimenta cosmographica. Elementele cosmografiei Brașov 1542*, textul original latin și traducerea în limba română de Valeria Căliman, cu o introducere de Paul Binder și Gernot Nussbächer, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1988;
LE GOFF, Jacques (coord.), *Omul medieval*, trad. de Ingrid Ilinca și Dragoș Cojocaru, Iași, Ed. Polirom, 1999;
LESTRINGANT, Frank, *Le déclin d'un savoir. La crise de la cosmographie à la fin de la Renaissance*. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 46e année, N. 2, 1991. pp. 239-260. Accesibil la: www.persee.fr/web/home/prescript/article/ahess_0395_2649_1991_num_46_2_278945;
MANGUEL, *Istoria lecturii*, trad. de Alexandru Vlad, București, Ed. Nemira, 2011;
MCLEAN, Matthew, *The Cosmographia of Sebastian Münster: Describing the World in the Reformation*, in *St Andrews Studies in Reformation History. Aldershot, UK/Burlington, VT: Ashgate*, 2007;
MÜNSTER, Sebastien, *Cosmographia universalis*, Basel, 1552. Accesibil la: http://purl.pt/13845/1/;
MÜNSTER, Sebastien, *Cosmographia Beschreibung aller Lender durch Sebastianum Munsterum in wölcher begriffen*, Basel, 1545. Accesibilă la:
http://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Cosmographia_(M%C3%BCnster);
OROS, Ioan Maria, „Considerații preliminare la un catalog cuprinzând cartea veche din colecțiile muzeului – exemplarele propuse pentru clasare în categoria *Tezaur*", în „Acta Mvsei Porolissensis", XXVII, 2005, pp. 533-558;
Povestea Țărilor Asiei. Cosmografie românească veche. Ediție de Cătălina Velculescu și Viorel Guruianu. Ilustrații de Mihaela Dumitru, după desene de epocă. București, Ed. Vestala, 1997;
STAN, Vergilia, „Carte străină tipărită în secolul al XVI-lea în fondul Bibliotecii Documentare a CPD Zalău. Catalog", în „Acta Mvsei Porolissensis", X, 1986, pp. 505-535;
VELCULESCU, Cătălina, Între scriere și oralitate, București, Ed. Minerva, 1988;
VELCULESCU, Cătălina; GURUIANU, Viorel, « A propos du ‹Pays des Amazones› », în « Revue des Etudes Sud-Est Européennes », t. XXXII/1994, nr. 1-2, pp. 83-87;
VELCULESCU, Cătălina; GURUIANU, Viorel, „Cosmographies in Roumanian: « Laus Asiae » or « Laus Europae »", în « Revue des Etudes Sud-Est Européennes », t. XXXIII/1995, nr. 1-2, pp. 153-170;
VELCULESCU, Cătălina; GURUIANU, Viorel, „Cosmografii traduse în limba română", în „Un veac de aur în Moldova (1643-1743)", Chișinău, Întreprinderea Editorial-Tipografică ȘTIINȚA, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1996, pp. 204-222;
WOLF, Rudolf, *Sebastian Münster*, in *Biographien zur Kulturgeschichte der Schweiz. Zweiter Cyclus*, Zürich, 1859, pp. 1-26. Accesibil la:
http://books.google.com/books?id=M4E2AAAAMAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false


COSMOGRA-
PHIAE VNIVERSA-
lis, e probatis quibusque authoribus, tam
De primordiali terræ & maris creatione &
dispositione Caput Primum.


Liber II. 59

Fig. 1 Pagina numerotată cu 1

Fig. 2 Pagină cu însemnări de lector

Fig. 3 Harta Transilvaniei

Fig. 4 Ligaturile cotorului


Transsyluania Vngarici regni prouincia.

Moldauia. Regio hæc undique magnis alpibus ceu ciuitas propugnaculis munita circumseratur, quare fit ut bello fere insuperabilis sit. Parit quoque strenuos ac fortissimos milites. Extra alpes habitant Vualachi, orientem, meridiem & septentrionē uersus. Pars Vualachiæ quæ est à septentrione, uocatur Moldauia, suntque habitatores eius homines feui & feroces, atque dirum flagellum Transsyluanorū. Habēt homines bellicosos, & qui semper ad bella gerenda sunt parati. Metropolis regionis uocatur Sočauia, uulgo Soczichen. Aiunt terram esse inexpugnabilem. Matthias rex Vngariæ conatus est illos suo imperio subiugare, at circumuētus dolis illorum, grauē accepit cladem, uixque ipse effugit, ueniens in Ceculiam, uulgo Zeckenland. Est autem Ceculia peculiaris quædam regio in Transsyluania, cuius incolæ aliam quàm Transsyluani habent linguā. Transsyluani enim pro maiori parte loquuntur Germanice, at Ceculi loquuntur Vngaricē, habentque tres præcipuas ciuitates quas sedes uocant, scilicet Kysdi, Orbai & Schepsi, in quibus ius dicunt, conueniuntque ibi quoties aliquid arduum tractare uolunt, quodque totam concernit regionem. Apposuimus hic tabulam paruam Transsyluaniæ cum adiacentibus regionibus, ut uideas situm terrarum in quas distracta est Dacia, nempe Vualachiam, Bulgariam, Transsyluaniam, Seruiam, Rasciam, Moldauiam &c.
Ceculia.
Ciuitates



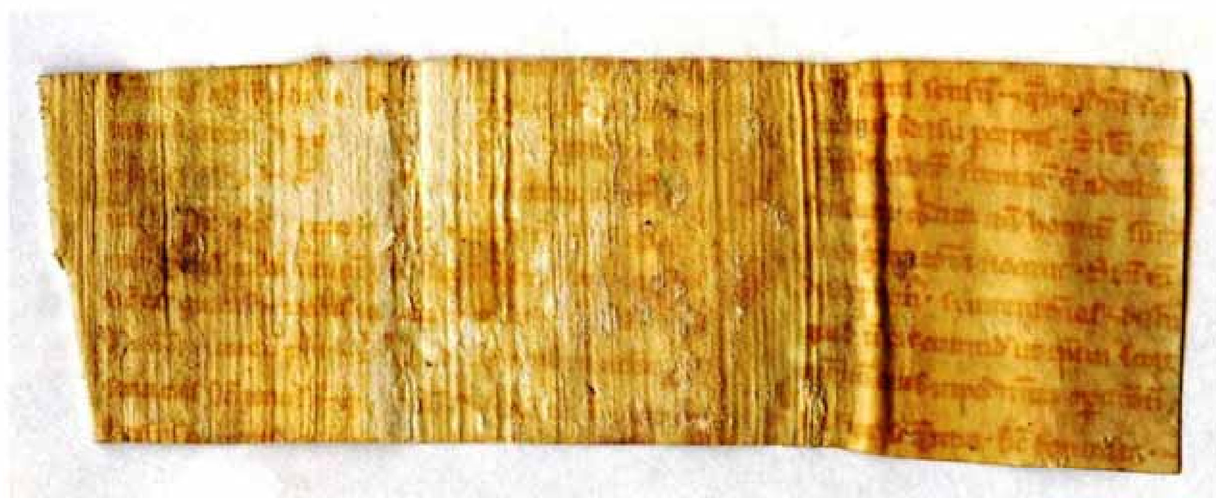
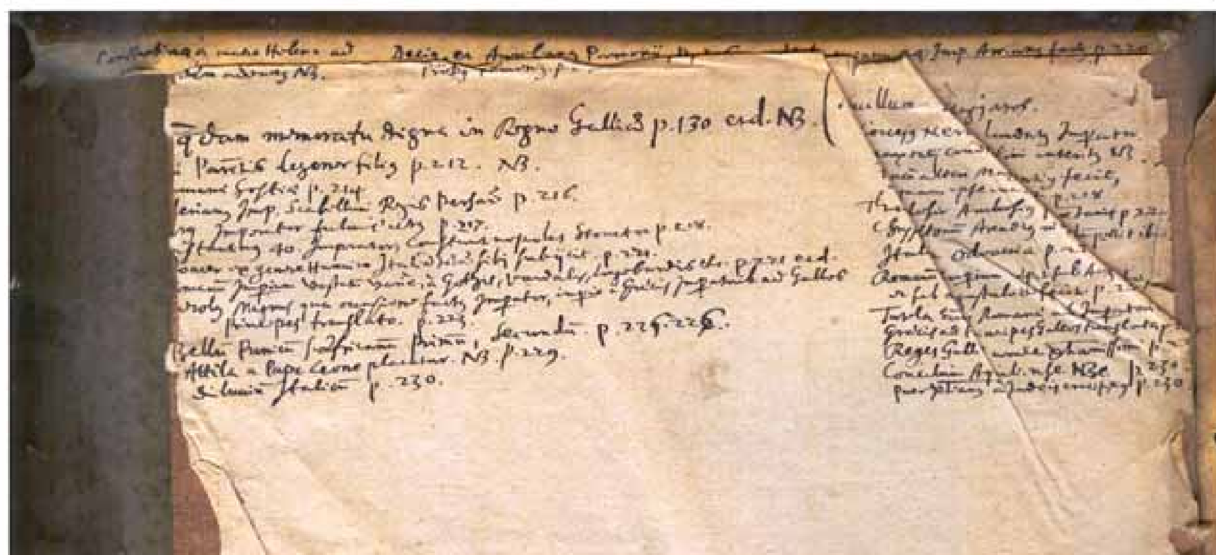


Fig. 5 (a, b) Binduri tăiate dintr-un pergament manuscris



Fig. 6 Parte din forzaț cu *recapitulatio*




880 De Vngaria

Vladislaus dux Poloniæ coronatur in regem.

Ioannis Huniadis egregia facta.

Ladislaus adultus à cunctis Vngaris susceptitur rex.

Fig. 7 Pagina dedicată lui Ioan de Hunedoara

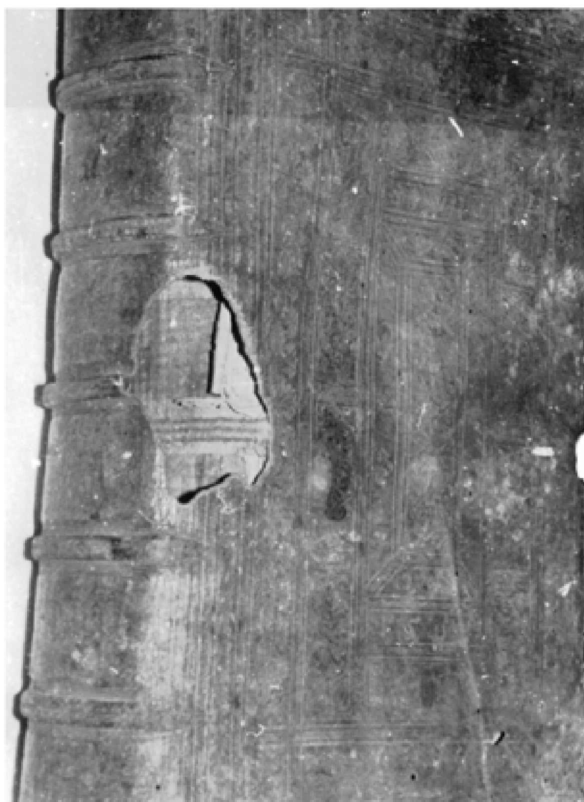


Fig. 8 Coperta cărții

Un fragment de frescă din capela laterală a bisericii fortificate din Hărman

Profesor univ. dr. Margareta KEMPFF ÖSTERLIND
Universitatea din Stockholm, Suedia
Konstvetenskapliga Institutionen
megostlind@hotmail.com

În primăvara anului 2008 am primit o susținere financiară din partea Kungliga Vitterhets och Historieakademin[1] din Suedia, pentru o călătorie de studiu, în regimul schimburilor academice bilaterale, în România.

Scopul acestei călători a fost acela de a concepe un proiect de cercetare în domeniul *simbolicii animaliere medievale*. Împreună cu Cătălina Velculescu și Ileana Stănculescu, ne-am gândit la un proiect în care cercetători români și suedezi să participe la studierea diferitelor reprezentări animaliere din cele două țări (România și Suedia) și, pornind de la acestea, să încercăm să stabilim posibile paralele iconografice.

Arta medievală se bazează pe un nucleu de motive iconografice de bază, care exista indiferent de zonele geografice actuale ale Europei. Acest lucru ar trebui să fie valabil și pentru spectrul iconografiei simbolicii animaliere.

Pe durata sejurului de studii în România (3 – 8 iunie 2008), am avut plăcerea de a o întâlni personal pe Cătălina, care mi-a arătat Biblioteca Academiei Române. Am avut totodată plăcerea de a-l întâlni pe președintele Academiei Române, Prof. dr. Ionel Haiduc. În sala de manuscrise a Bibliotecii Academiei am văzut câteva manuscrise foarte interesante.

Ileana Stănculescu mi-a organizat o călătorie prin Transilvania, unde bisericile fortificate cu fragmentele lor de frescă rămase mi-au prilejuit o trăire deosebit de interesantă.

Din păcate, nu am obținut susținerea financiară pentru continuarea proiectului[2].

Propun pentru volumul omagial adresat Cătălinei Velculescu, o succintă meditație asupra frescelor din capela laterală a bisericii fortificate de la Hărman, pe care am vizitat-o în cadrul excursiei aminite mai sus.

Capela fortificată din Hărman (Honigberg)

Pe parcursul secolelor al XI-lea și al XII-lea, o populație care s-a denumit prin termenul de sași, s-a așezat în Transilvania, în jurul Sibiului (Siebenburgen), *zona celor șapte cetăți*. În zonă au înălțat sate și orașe fortificate, pentru a se apăra de năvălitori.

În cazul comunităților mai mici, elementele fortificate erau de obicei plasate în jurul bisericii, care ocupa un loc central. De jur împrejurul acesteia se aflau tot felul de clădiri, cu diferite funcțiuni: spații de depozitare, precum și spații destinate familiilor comunității, silite să se refugieze în incintă în caz de nevoie. Un zid puternic fortificat împrejmuiește biserica.

Bisericile fortificate prezintă un interes deosebit pentru un medievist european, cu atât mai mult cu cât fortificațiile s-au păstrat în Țările Române în versiunea lor originală și nu sunt reconstituiri. Multe dintre aceste sate sunt pe lista patrimoniului UNESCO încă din 1997, 1999.

---

[1] Vezi: http://www.vitterhetsakad.se.

[2] Din păcate, Academia Română nu ne-a mai aprobat continuarea schimburilor bilaterale, dar adresăm un omagiu Prof. Dan Grigorescu, directorul Institutului de Istorie și Teorie Literară *G. Călinescu* și Prof. Dan Horia Mazilu, care ne-au fost alături în inițierea acestui proiect, coordonat de Prof. Cătălina Velculescu.

Una dintre bisericile fortificate săseşti, pe care am avut bucuria să o vizitez pentru prima dată, este Hărman, sau *Honingberg*, în denumirea sa germană. Biserica trinavată, cu absidă pe latura de est, este împrejmuită cu un zid de apărare înalt, care are conservate şi astăzi mai multe turnuri de apărare. Am observat pe latura de est a zidului de incintă o clădire adosată zidului, mai mare decât altele, concepută pe două niveluri (**fig. 1**).

Am reuşit să intrăm la etajul superior pe o scară destul de nesigură, sprijinită de zid. Odată ajuns sus, intri într-un edificiu, alcătuit din două spaţii rectangulare cu bolţi ogivale încrucişate, separate între ele printr-un arc, unde am văzut un ciclu de frescă absolut fantastic.

Voi încerca să ofer o descriere iconografică a frescelor, aşa cum am reuşit să le descifrez în condiţiile de teren. În ciuda stadiului de degradare avansat, este imposibil să nu ne dăm seama că avem în faţa ochilor un ciclu inspirat din textele sacre cu conotaţii eshatologice şi nu numai.

Mesajul catolic creştin este încifrat de-a lungul pereţilor şi al bolţii, în diferite cicluri iconografice, însoţite pe alocuri de filactere pe care se mai ghicesc fragmente din textele de odihioară. Asupra descifrării textelor nu voi zăbovi acum.

Frescele capelei

Fragmente din ciclul iconografic au fost distruse de-a lungul timpului pentru că au apărut deschideri de ferestre şi uşi (sau dimpotrivă, alte deschideri iniţiale au fost astupate); diferite intervenţii arhitecturale au distrus motive din ciclul pictural.

Dar, oricum, se mai pot vedea şi astăzi destul de multe elemente iconografice conservate pentru a putea face o încercare de identificare a motivelor şi a ciclurilor în ansamblul lor.

Bolta

Cum intrăm, privind în sus, pe boltă, observăm o reprezentare a Fecioarei Maria încoronată, într-un nimb de raze, cu pruncul Iisus nud în braţe. O putem identifica probabil cu Fecioara din textul *Apocalipsei lui Ioan*, care simbolizează Biserica. Pare că ţine ceva în mâna ei dreaptă, posibil un fruct. Plasarea Fecioarei Maria pe bolta capelei, deci într-un spaţiu central, indică importanţă deosebită a acestei reprezentări în ansamblul ciclului iconografic.

Est

Pe peretele de est observăm o *Crucificare*, cu Iisus mort pe cruce, al cărui trup atârnă cu greutate şi cu capul cu coroana de spini căzut în faţă (**fig. 2**). O mare parte din acest motiv iconografic este distrusă pentru că a fost săpată o fereastră cândva, după executarea frescei, dar oricum putem desluşi pe Ioan la stânga lui Hristos, iar la dreapta, pe Maria. Ioan are mâna pe obraz, într-un gest de durere, iar Fecioara Maria are un fragment de mantie care îi acoperă capul. Pe ambele părţi ale crucii există mai multe persoane, care nu au nimb, probabil pământeni, martori ai scenei. Printre aceştia distingem şi un soldat.

De o parte şi de alta a Crucificării, pe peretele de nord şi de sud, sunt personaje plasate pe două registre (**fig. 3, 6**): în registrul superior sunt câte cinci apostoli, dintre care putem identifica: Petru cu cheia şi Pavel cu sabia, iar în registrul inferior observăm şase profeţi cu elemente de vestimentaţie elegante şi pline de imaginaţie, care indică spre textele scrise pe filacterele care îi însoţesc. Înainte de aceştia este şi un episcop cu mitră şi sceptru, dar care are un nimb, deci este sfânt. Ar putea oare fi Sfântul Nicolae?

Toate personajele, atât de pe peretele de nord, cât și cele de pe peretele de sud sunt îndreptate spre scena *Crucificării*. Fereastra gotică zidită, de pe peretele de nord, pare a fi cea originală, deoarece profeții pictați aici în registrul inferior, cât și alte reprezentări din registrul superior sunt atent organizate în jurul ferestrei.

Pe peretele de sud există scene pandant, cu șase apostoli, printre care Ioan cu un calice, Filip cu un toiag în formă de cruce, pe registrul superior, iar pe cel inferior mai mulți profeți, alături de un alt episcop declarat sfânt, după cum sugerează prezența nimbului. Și aceste personaje sunt astfel plasate încât să privească spre *Crucificare*. O fereastră zidită există și pe acest perete.

Peretele de nord

Pe peretele de nord observăm fragmente de la Judecata din Urmă (cele rezervate Iadului și chinurilor aferente). Un șir de personaje, printre care episcopi, membri ai cetății etc., este gonit, cu mâinile încătușate, spre gura iadului (**fig. 4**). Sunt pictați nud, legați cu lanțuri puternice. Diavolii ajută la împingerea lor în Infern. O scenă similară cu reprezentări ale diferitelor categorii sociale în drum spre Iad este sculptată pe un dulap al altarului principal din biserica Törnevalla din regiunea Östergötland din Suedia. Altarul poliptic a fost executat în jurul anului 1470 și are ca reprezentare centrală pe Sfânta Birgitta. Prezența ierarhiilor ecleziaste în drum spre Iad corespunde cu discursul critic al Birgittei referitor la biserică și la relația ierarhiilor bisericești cu lumea spririituală creștină.

În capela de la Hărman, scenele de pe peretele de nord, parte din Judecata din urmă, au în registrul superior un nud masculin șezut, dar nu reușesc să îmi dau seama dacă are sau nu nimb. Sub el este un om cu barbă, care are o mână ridicată, ce pare a indica personajul de deasupra sa. Nici aici nu vedem vreun nimb, iar decodificările ambelor personaje rămân incerte.

În registrul inferior vedem personaje înspăimântate, care ies din mormintele lor, probabil asistăm la o scenă din motivul Învierea morților (**fig. 5**).

Peretele de sud

În scenele pandant de pe peretele de sud, observăm o reprezentare a Judecății din urmă, unde Apostolul Petru cu o cheie în mână se află în fața ușii Paradisului (**fig. 7**). În spatele său sunt tot felul de personaje, cu diferite elemente vestimentare. Identificăm un papă, un episcop, probabil un rege, un călugăr cu tonsură etc. Sunt pe cale de a li se deschide împărăția cerurilor, în puternic contrast cu făpturile de pe peretele opus, care se îndreaptă spre chinurile iadului.

Pe peretele de sud mai există și o compoziție deosebită, care cuprinde reprezentări legate de Nașterea lui Iisus. Maria în genunchi, cu mâinile în fața sa în gest de rugăciune, în fața pruncului Iisus, care este pe pământ, în nimb de raze. În spate, observăm prezența lui Iosif în ușa staulului. Boul și măgarul, animale simbol pentru lumea păgână și pentru comunitatea iudaică, iau parte la miracol din fundal (**fig. 8a**).

Din punct de vedere iconografic, această reprezentare este foarte aproape de textul uneia dintre *Viziunile Sfintei Birgitta*[3] (1303-1373), în care vorbește cu Fecioara Maria. Fecioara i-ar fi povestit cum a avut loc nașterea pruncului Iisus – fără durerile facerii, copilul a apărut

[3] http://litteraturbanken.se/#!forfattare/Birgitta/titlar/Uppenbarelser/sida/II/etext.

pur şi simplu în faţa ei, pe pământ. După ce această viziune a cunoscut o circulaţie în textele medievale, Naşterea şi-a găsit în arta medievală din vestul Europei şi această formă iconografică de reprezentare, similară cu ceea ce vedem pe peretele capelei de la Hărman.

Scena centrală a Naşterii, plasată într-un pătrat inclus într-un romb, este împrejumită pe patru laturi de simboluri ale Mariei: la stânga, cum privim imaginea, este reprezentată o *femeie cu un inorog* plecat în poalele sale (**fig. 8b**), ca simbol al castităţii Fecioarei; deasupra scenei *un pelican* care-şi sfâşie pieptul pentru a hrăni cu sângele său puii, de fapt un simbol hristic care transferat în anumite contexte poartă şi sugestii legate de Fecioara Maria; la dreapta observăm un alt simbol animalier, destul de neclar. Poate fi *pasărea Fenix*, cu aripile înălţate, care trimite în Evul Mediu şi spre ideea de castitate.

Sub scena Naşterii este un *leu* care-şi trezeşte puii la viaţă suflând peste ei, adică încă un simbol hristic, care poate purta şi sugestii pentru Maria ce oferă viaţă Pruncului Iisus (**fig. 8d**).

În colţul din dreapta sus observăm pe *Ghedeon*, încă un simbol pentru Maria care-şi primeste Fiul precum roua care cade din cer. Această scenă din carte Judecătorilor este un exemplu de relatare tipologică, în care un motiv din *Vechiul Testament* prefigurează o întâmplare din *Noul Testament*.

În partea de sus, în colţul din stânga, este un alt personaj masculin în genunchi, în faţa unei reprezentări bust a lui Hristos într-un nor. Probabil că avem aici o variantă a închinării în faţa lui *Iisus – Omul durerii*? (**fig. 8c**)

În registrul inferior, la stânga şi la dreapta, sunt două personaje, ambele fără nimb, îmbrăcate în elemente vestimentare ce par a fi contemporane cu momentul cronologic al execuţiei frescei. Bărbatul are armură şi se închină lui Hristos.

Am putea spune că sunt portrete de donator? Cu siguranţă ne putem gândi şi la alte decodificări.

Peretele de vest

Pe acest perete observăm cum se desfăşoară cei doisprezece apostoli, într-o compoziţie simetrică ce are o coloană drept pilon central. Petru cu cheia şi Pavel cu spada. Registrul inferior al frescei de pe peretele de vest este foarte deteriorat şi de aceea descrierea iconografică a peretelui în ansamblul ei este greu de făcut. Oricum, această modalitate de reprezentare a tribunalului ceresc este foarte frecventă în Evul Mediu.

Legătura acesteia cu motivul eshatologic al *Judecăţii din urmă* este lesne de observat.

*

Din perspectiva prezenţei scenei Naşterii, aş putea spune că fresca Capelei Hărman ar putea fi datată pe parcursul secolului al XV-lea. Desenul şi stilizarea drapajelor ne îndreaptă, mai degrabă, spre a doua jumătate a veacului al XV-lea. Către aceeaşi perioadă ne îndreaptă şi reprezentarea Fecioarei de pe calota capelei, care are caracteristici clare pentru iconografia Evului Mediu târziu. Totodată personajele fără nimb sunt îmbrăcate în haine tipice pentru moda Evului Mediu în partea sa de declin.

Cu toate că mare parte din frescă este foarte deteriorată, îţi poţi face o impresie generală asupra programului iconografic al capelei, în ansamblul său.

Programul este centrat pe reprezentarea Mariei, în conotaţiile ei de Fecioara Apocalipsului, prin prezenţa ei pe calotă, dar totodată prin scena Naşterii de pe peretele de sud,

Fecioara Maria este întărită ca Mamă a lui Hristos, atât ca reprezentare uşor recognoscibilă, cât şi prin reprezentări laterale, cu o bogată încărcătură simbolică.

Crucificarea şi *Judecata din Urmă* par alegeri evidente pentru conotaţiile programului iconografic al minunatei capele de la Hărman. Ca şi în ciclurile iconografice ale unor biserici de dimensiuni mai largi, acestea sunt scene absolut necesare din ciclul hristologic.

Este foarte important să nu uităm filacterele şi însemnările de pe acestea. Ele urmează fiecare scenă iconografică, sporind valenţele estetice ale picturii cu estetica majusculelor latine din perioada medievală. Un paleograf ar putea, cu siguranţă, să ne îmbogăţească cunoştinţele cu privire la motivele iconografice, aducând o transcriere a acestora.

Sper să revin cu un studiu asupra capelei de la Hărman pe viitor, după ce voi primi din partea unui coleg, ajutorul filologic necesar.

M-am întrebat fiind acolo, la ce ar fi folosit oare o asemenea capelă laterală din moment ce la câţiva metri exista o biserică de largi demensiuni. Nu ştiu dacă astfel de capele laterale sunt obişnuite şi în interiorul altor biserici fortificate din Transilvania.

Întrebarea mea a rămas pentru moment fără răspuns ...

Probabil că ar trebui să caut mai multă informaţie despre ambientul cultural al saşilor de odinioară şi despre istoria Transilvaniei în ansamblul ei.

Cu toate întrebările mele rămase fără răspunsuri certe, capela frumoasă de la Hărman, sau *Honigberg*, mi se pare un monument de o deosebită valoare şi de un interes major ca document istoric pentru noi, cei care astăzi încercăm să reconstituim crâmpeie ale trecutului medieval.



Fig. 1 Capela bisericii fortificate din Hărman (adosată zidului de incintă)





Fig. 2 *Crucificare*, detaliu absidă, perete est
Fig. 3 *Apostoli cu filactere (?),* detaliu perete nord
Fig. 4 *Judecata din urmă,* detaliu perete nord





Fig. 5 *Judecata din urmă. Învierea morților,* detaliu perete nord
Fig. 6 *Apostoli cu filactere (?),* detaliu perete sud
Fig. 7 *Judecata din urmă. Poarta Raiului,* detaliu perete sud







Fig. 8 *Viziunea Sf. Brigitta*, detaliu perete sud
Fig. 8a *Viziunea Sf. Brigitta – Naşterea*, detaliu perete sud



Fotografii
Ileana Stănculescu (2007).





Fig. 8b *Viziunea Sf. Brigitta - Fecioara cu inorogul*, detaliu perete sud
Fig. 8c *Viziunea Sf. Brigitta – Personaj (?)*, detaliu perete sud
Fig. 8d *Viziunea Sf. Brigitta – Leu; Donatoare (?)* detaliu perete sud



Între Crucea Cetății și Cetatea Crucii. Simboluri ale orașului în cărțile vechi românești

Drd. Silviu PASCARU
Școala Doctorală a Facultății de Istorie
Universitatea din București
pascarusilviu@gmail.com

Abstract

In this material we try to sketch an image of the city in relation with the symbol of the cross, as it appears in the religious books (and not only) that circulated on the Romanian territory. We propose ourselves an understanding of these representations from the perspective of the parallel text-image, but the emphasis is on representation, appealing to text just when it is necessary for a correct interpretation of the images. One of the elements that we consider important to clarify regards a methodological aspect. We will not try to make a historical undertaking but we will analyze the city as it appears to the medieval man, which supposes the highlighting of some theological/ spiritual dimensions. In our research we will have in view a phenomenon widely spread in the studied chronological-spatial clipping but concentrating only upon some sources (an old book and some manuscripts) following to develop the results of the assay. Our analysis comprises three domains: philological, theological, historical, that we are going to sift in order to demonstrate our assumption. Even if searching more domains the conceptual corpus will be taken (mostly) from the theological field.

Key words: medieval city, cross, old Romanian books, representations, medieval symbolism.

Dorim să precizăm de la început că prin acest articol nu dorim o abordare exhaustivă asupra problematicii anunțate în titlu, ci doar o conturare a imaginii orașului, pus în legătură cu simbolul crucii, așa cum apare el în cărțile de cult (și nu numai) care au circulat pe teritoriul Țărilor Române. Ne propunem o înțelegere a reprezentărilor din perspectiva paralelei text-imagine, dar accentul va cădea pe reprezentare, apelând la text doar atunci când el ar putea aduce lămuriri pentru decodificarea corectă a imaginilor.

Din izvoarele pe care am putut să le cercetăm, până la această dată, ne-am oprit doar asupra celor care credem că sunt reprezentative pentru cercetarea de față. Credem că prin aceste reprezentări reușim să stabilim niște punți între planuri care de obicei sunt tratate / cercetate în mod separat. Materialele cercetate provin din fondul Bibliotecii Academiei Române (B.A.R., Ms. rom. 2599, secol XVIII, *Hronograf* ; B.A.R., Ms. rom. 1907, secol XVIII, *Sefer teilim*; B.A.R., Ms. rom. 1264, secol XVIII, *Miscelaneu*)[1] și de la Biblioteca de Colecții Speciale (B.C.S., CR XVII/V/2, *Carte românească de învățătură*, Iași, 1643)[2]. Un alt element pe care considerăm că este bine să-l clarificăm ține de un aspect metodologic. Nu vom încerca să întreprindem un demers strict istoric, ci, mai degrabă, vom analiza orașul așa cum apărea el pentru omul medieval, ceea ce presupune reliefarea unor dimensiuni teologice / spirituale. În cercetarea noastră avem în vedere un fenomen cu o amplă răspândire în decupajul cronologico-spațial studiat de noi, dar luăm în analiză doar câteva eșantioane (o carte veche și câteva

[1] Ms. rom. 2599 (B.A.R, sec. XVIII), *Hronograf*, Ms. rom. 1907, (B.A.R., sec. XVIII), *Sefer teilim*; Ms. rom. 1264, (B. A. R. sec. XVIII), *Miscelaneu*.

[2] *Carte românească de învățătură,* Iași, 1643 din colecțiile Bibliotecii Centrale de Stat, cota CR XVII/V/2.

manuscrise) urmând a dezvolta cercetarea mai departe în diferite articole. Analiza noastră va cuprinde trei planuri, de care ne vom folosi pentru a demonstra ceea ce ne-am propus: filologic, teologic, istoric. Chiar dacă apelăm la mai multe planuri, terminologia folosită va fi (în mare parte) preluată din același rezervor conceptual, teologic.

Credem că între reprezentarea orașului și simbolul crucii este o legătură (mediată de biserică) care ține de matricea culturală după care lucrează artistul medieval, legătură care poate fi observată (credem noi) doar printr-un efort de decriptare a (reglat de de un filtru hermeneutic fixat de tradiție) *obișnuințelor formative medievale*[3](aceasta constituie ipoteza de lucru). Vom încerca, plecând de la câteva ilustrații din manuscrisele românești semnalate, să reliefăm această legătură.

Nu putem vorbi despre orașe medievale sau despre reprezentări ale acestora, fără a aduce în discuție câteva modele (aici ne gândim la orașul biblic), a căror folosire a marcat într-un mod unic mai multe spații culturale. Orașul biblic (Ierusalimul – ca sistem de simboluri[4]) a constituit un punct de referință care a iradiat până la granițele creștinătății[5]. Ceea ce i-a asigurat această forță de atracție a fost polivalența temporală. Ierusalimul[6], lucru valabil, mai tîrziu, și pentru Constantinopol, nu este doar orașul spre care privești *înapoi*, ci și orașul care se poate *întrezări* la sfârșitul istoriei (Ierusalimul ceresc)[7].

Din punct de vedere etimologic, atât ebraicul **ריע** ***(ir)*** cât și grecescul **πόλις** ***(polis)*** ne oferă o arie de semnificații care lasă loc de multe interpretări. **ריע** la origine se pare că însemna: *a place of watch or guard built with a wall or tower as a refuge for the keepers of the flocks*[8]. În ceea ce privește termenul grecesc, lucrurile, la o primă vedere, sunt diferite: *l'étymologie et certains emplois indiquent que* πόλις *a d'abord signifié la forteresse où se trouvent aussi les sanctuaires, au coeur et au haut de la ville*[9]. Dacă trecem la al doilea concept major, **σταυρός (stauros - crucea)**, cu care operăm, vom găsi un ax etimologic foarte important : *apărarea* (avem noțiunea de palisadă – *protéger par une palissade*)[10]. Dacă urmărim originea ebraică a acestui concept, pe noi interesându-ne în mod indirect, vom vedea că **ות** ***(tav)*** *indică* ***mark*** *or* ***cross*** *as subscribed to a bill of complaint; hence* ***subscription****, ot meton. the* ***bill itself****,* ***charge****,*

---

[3] Sorin DUMITRESCU, *Chivotele lui Petru Rareș și modelul lor ceresc*, București, Fundația Anastasia, 2001, p. 172.

[4] Michael Alban GRIMM, *Lebensraum in Gottes Stadt. Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie*, Münster, Aschendorf, 2007, passim.

[5] John C. H. LAUGHLIN, *Fifty major cities of the Bible. From Dan to Beersheba*, London / New York, Routledge, 2006, p. 163: Of all the towns/cities mentioned in the Bible, none stirs the imagination like Jerusalem (the name is thought to mean something like: "the god of Salem is its foundation"). Occupied for nearly 6,000 years, this city played (and still plays) a major role in the world's three theistic faiths: Judaism, Christianity, and Islam.

[6] Bianca KÜHNEL, *From the Earthly Jerusalem to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millenium*, Rom / Freiburg / Wien, Herder, 1987, p. 58: Christian Jerusalem is a new-old creation. It is the symbol of the new covenant, as jewish Jerusalem was the symbol oft he old one. It is the place of God`s presence among His people, where God and His people dwell together. Christian Jerusalem is the Tabernacle of the desert, or an extension of the Holy of Holies over the whole city.

[7] *Apoc.* 21, 2: *Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei.*

[8] William GESENIUS, *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament including the biblical chaldee*, Boston, Crocker & Brewster, 1844, p. 782.

[9] Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue greque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968, p. 926.

[10] *Ibidem*, pp. 1044-1045.

Job 31, 35,[11] ***lo here is my mark**, i. e. my bill of complaint*[12]. În mod surprinzător, am putea spune, termenii pe care îi analizăm, în afară de ultimul (*tav*), ne trimit spre aceeaşi idee : cea de *apărare / protecție / fortificație*. Dacă ținem cont şi de ultimul atunci ne apare, într-o conexiune care ar merita explorată separat, binomul ***apărare – semnătură / identitate***[13].

Ținând cont de aceste considerații putem să spunem, fără să facem neapărat exegeza textului biblic, că Ierusalimul/(Constantinopolul) este locul, fortificat, de unde porneşte firul roşu care străbate istoria (Facere – Apocalipsă), toposul care marchează Centrul, şi care nu poate fi confundat cu altul (are o identitate foarte bine conturată).

Within the Jerusalem cult tradition Yahweh's kingship is associated with his power as creator and defender[14]. Observația cercetătorului Ben C. Ollenburger ne ajută să înțelegem mai bine sensul sensul demersului nostru. *Yahwe* ne apare ca un *apărător*, pentru că mai întâi el a ales o cetate / Cetatea, pentru care are o anumită misiune, aceea *de a apăra* locuința Domnului[15]. Sesizăm aici două nuanțe care trebuiesc expuse:

a. putem vedea în cetate / cruce *construcția (omenească) care apără* (pe cei din ea),

b. *construcția (omenească) care trebuie apărată.*

Privit din acest punct de vedere Ierusalimul / Constantinopolul nu ne mai apare doar ca un oraş important, ci ca un *spațiu investit cu sens*[16]. Acest lucru era foarte bine ştiut de oamenii Evului Mediu. Pentru ei Ierusalimul nu era doar un oraş, fie el şi sfânt, ci un simbol, care trimitea spre o altă lume[17]. Fiecare element era încărcat cu o trenă de semnificații care îşi avea fundamentul în textul revelat[18]. Astfel putem intui dimensiunea *iconică* atât a cetății sfinte, cât şi a oricărui topos eclezial. Dumnezeu nu intervine doar într-un anumit loc (construit de om), ci în fiecare cetate creştină îşi face simțită prezența: minuni / miracole[19]. Aici trebuie să mai aducem câteva explicații în legătură cu crucea, ca simbol creştin.

În primele secole de creştinism, deşi nu avem propriu-zis o teologie a crucii, aceasta ne apare, în scrierile anumitor Părinți ai Bisericii, ca un mijloc de înălțare spirituală pentru umanitatea căzută[20]. Cu timpul asistăm la o cristalizare a unor formule, prin care crucea devine

---

[11] *Iov* 31, 35-36 *O, cine, îmi va da pe cineva care să mă asculte? Iată aici iscălitura mea! Cel Atotputernic să-mi răspundă! Iar învinuirea scrisă de potrivnicii mei, 36. Voi purta-o pe umărul meu, voi înnoda-o în jurul capului meu, ca o cunună.*

[12] William GESENIUS, *op. cit.*, pp. 1108-1109.

[13] Pentru analiza semnului *tav*, a se vedea Jean DANIÉLOU, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris, Ed. Seuil, 1961, pp. 143-152 şi F. TRISTAN, *Primele imagini creştine. De la simbol la icoană sec. II-VI*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 2002, pp. 52-62.

[14] Ben C. OLLENBURGER, *Zion, city of the great king: a theological symbol of the Jerusalem cult*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987, p. 54.

[15] *Ibidem*, p. 66: As the dwelling-place of Yahweh, creator of the cosmic order and defender of Israel, Zion functions pre-eminently as a symbol of security. This component of Zion symbolism has been traditionally viewed as the predominant aspect of the Zion tradition, leading scholars to speak of the inviolability of Zion / Jerusalem. For our present purposes it is sufficient to note that the security symbolized by Zion is rooted first of all in *Yahweh's presence.*

[16] Ioan AUGUSTIN, Radu DRĂGAN, *Ființa şi spațiul*, Bucureşti, Ed. All, 1992, p.12.

[17] Snezhana RAKOVA, *L'image de Jérusalem dans l'optique des Slaves orthodoxes*, în GÎRBEA Cătălina, GOGEANU, Ioana, VOICU, Mihaela (ed.), *Espaces et Mondes au Moyen Âge*, Bucureşti, Ed. Universității din Bucureşti, 2009, p. 114: Jérusalem était, pour l'homme du Moyen Âge, le centre de l'Univers, le nombril du monde, le lieu le plus saint pour tous les chrétiens.

[18] Friedrich OHLY, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 13.

[19] Cătălina VELCULESCU, *La poartă la Țarigrad*, în Ileana STĂNCULESCU (coord.), *Manuscrise bizantine în colecții bucureştene*, Bucureşti, Ed. Institutului Cultural Român, 2009, p. 50.

[20] *Theologische Realenzyklopädie*, XIX, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1990, p. 726.

un element central al *comosului* creștin, înțeles ca mediu prin care Dumnezeu se revelează[21]. Din secolul al IV-lea crucea va deveni și o componentă a ideologiei imperiale[22], lucru care va marca deschiderea unui plan oficial de întâlnire a Bisericii cu puterea politică. Ce semnifică acea cruce pe care o găsim atât de des deasupra cetății? Unul din răspunsurile, din multele care pot fi date, posibile ar fi că prin acest obiect / simbol se indică apartenența unei comunități / cetăți la o anumită structură identitară, care va crea o diferență în raport cu alte religii[23]. Nu întâmplător creștinismul, la început, a fost definit ca o *religie a crucii*[24]. De asemenea nu trebuie să uităm un alt aspect foarte important. Chiar dacă crucea a fost privită, de cele mai multe ori, în legătura cu patimile lui Hristos, ea va apărea, mai târziu, în diferite texte liturgice ale Bisericii răsăritene, în strictă legătură cu învierea, introducând nuanța de *slava crucii*[25]. Dar poate cel mai important aspect, care a fost evidențiat de unii cercetători, este legătura dintre cruce și numele lui Dumnezeu (YHWH). În comunitățile creștine primitive prin *tav* se desemna numele lui Dumnezeu[26].

Aproape în toate imaginile cu reprezentări ale cetății putem observa crucea, care poartă, pe lângă dimensiunea simbolică, și pe aceea de însemn de autoritate[27]. Într-un *Hronograf*[28] (de secol al XVIII-lea) din fondul Bibliotecii Academiei Române, îl putem găsi pe împăratul Constantin care are într-o mână crucea, iar în cealaltă un sceptru. Dacă alăturăm acestei reprezentări o imagine dintr-un alt manuscris (tot de secol al XVIII-lea)[29], unde avem o cetate care seamănă foarte mult cu o biserică, putem descifra foarte repede relațiile (care pot fi intuite) dintre Biserică, înțeleasă ca trup al lui Hristos, ce se manifestă într-un plan transcendent - *vertical*, și Cetate, înțeleasă ca putere ce se exercită în plan mundan – *orizontal*. Încrucișarea celor doi vectori ne dau crucea, sau planul în care se mișcă omul medieval, și care trebuie apărat. Sau, altfel spus, avem planul spiritual / teologic și planul politic / istoric.

Revenind la ilustrațiile care împodobesc ms. rom. **2599**, se pot observa în dreapta și în stânga împăratului Constantin două cetăți. Legenda înscrisă în dreptul imaginii ne lămurește despre ce cetate este vorba, *Grad Rimski*[30], și că, de fapt, nu este vorba decât despre o singură cetate. Avem o imagine structurată în trei registre lineare: în primul avem o cetate, în următorul îl avem pe împăratul Constantin, iar în ultimul registru avem iarăși cetatea. Deasupra capului lui Constantin găsim scris: *Konstantin și mari creștinescu[...]*[31]. Cetatea se remarcă prin grandoare, primul element care atrage atenția fiind zidul, foarte bine evidențiat. În cetate se pot distinge mai multe palate (zona centrală) și foarte multe biserici. Un element caracteristic al bisericilor (și care se poate recunoaște foarte ușor) este crucea, amplasată deasupra unor cupole bine definite. Aici putem semnala, pentru a ne susține ipoteza de lucru, existența unui alt manuscris[32], unde

---

[21] *Ibidem*, p. 727: Das Kreuz ist das natürliche Symbol der Gottheit, die das ganze Universum durchwaltet, lenkt und zusammenscließt. Der gekreuzigte Christus ist das Wort Gottes.
[22] *Ibidem*.
[23] Richard VILADESAU, *The Beauty of the Cross. The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 7.
[24] Această afirmație se regăsește în scrierile lui Tertulian. *PL* I, pp. 365–366.
[25] Richard VILADESAU, *op. cit.*, p. 37.
[26] Jean DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 148.
[27] A se vedea Andrei PIPPIDI, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII*, București, Ed. Corint, 2001, pp. 61-63.
[28] Ms. rom. 2599 (B.A.R., sec. XVIII), f. 113v.
[29] B.A.R., Ms. rom. 1907 (secol XVIII), *Sefer teilim, adecă cartea laudelor ce să numește Psaltire*, f. 1.
[30] B.A.R., Ms. rom. 2599 (secol XVIII), f. 113v.
[31] *Ibidem*.
[32] B.A.R., Ms. rom. 1264, *Miscelaneu*, (secol XVIII), f. 15v-17v. Imaginile amintite apar pe trei pagini consecutive.

lângă o cetate foarte mare, apar împăratul Constantin și mama sa Elena. Nu credem că acest lucru este întâmplător. Aici ar trebui să precizăm că în cadrul compoziției plastice elemente ale arhitecturii laice sunt îmbinate cu cele care sugerează arhitectura religioasă, iar perspectiva în cazul celor din urmă este una axonometrică și pur simbolică.

Pe fila 17v. apare împăratul Constantin și mama sa, iar în mijloc este crucea. Aici merită observat un element mai puțin obișnuit în aceasta scenă iconografică. Sub cruce se poate vedea un craniu și două oase, ceea ce ne amintește de icoana Răstignirii. În icoana Răstignirii, craniul, pe care putem observa picături de sânge, semnifică, printre altele, biruința asupra morții, sau pe Adam care este eliberat de lanțul greșelii comise. Ce poate reprezenta acest element prezent în icoana amintită? Pentru a decripta această imagine vom apela la un studiu, de excepție, al profesorului Sorin Dumitrescu[33].

La o prima *lectură* a imaginii am fi tentați să spunem că avem de-a face cu o greșeală a artistului, dar, dacă analizăm mai în detaliu această imagine, ne dăm seama că avem de-a face cu o conexiune între mai multe planuri teologice/spirituale și istorice. Avem icoana cu Sfântul împărat Constantin, un *fragment* din icoana Răstignirii și Crucea. În momentul în care punem cele două icoane, una lângă cealaltă, putem înțelege mai bine reprezentarea supusă analizei[34].

Icoana Răstignirii *îl reprezintă pe* **Agonisitorul *Bisericii*,** *icoana* Pogorârii Duhului Sfânt, *înfățișând primul conclav apostolic, îi redă pe* **Propovăduitorii *Bisericii*,** *iar icoana* Înălțării Sfintei Cruci *îi figurează pe* **Realizatorii *Bisericii*** *(sublinierea noastră - SP)*[35]. Dacă ar fi să suprapunem sau să trasăm linii de corespondență, între cele două icoane/planuri (Răstignirea și Sfinții Împărați), făcând un exercițiu de imaginație, am observa că se formează mai multe *perechi iconice:*

I Iisus-Cruce, Constantin-Cruce (semnul victoriei), Elena-Cruce (descoperirea crucii);

II sau, privită dintr-un alt unghi, Iisus-Cruce (crucea biruitoare), Maica Domnului – Elena, Constantin – Evanghelistul Ioan (de unde foarte ușor poate fi intuit titlul de ισαπόστολος pentru împăratul Constantin).

Reiese din această schemă (I + II) că există o compatibilitate între cele două icoane, atît în planul spiritual, așa cum a arătat Sorin Dumitrescu, ci și în planul strict istoric. Legătura dintre Biserică / Cruce – Cetate ne apare ca evidentă.

Concluzia care se poate trage de aici este foarte importantă. Cetatea, ne gândim aici și la puterea politică, nu poate fi separată de Biserică-Cruce, pentru că fiecare acțiune într-un plan orizontal (mundan), are imediat un efect și în plan vertical (spiritual). Poate din această cauză unii cercetători au vorbit, în ceea ce privește Ierusalimul, de un *oraș-templu*[36]. Nu întâmplător foarte multe orașe din zone mult mai apropiate de Țările Române (sau chiar de la noi) vor fi comparate / asemănate cu Ierusalimul[37].

Un alt element pe care am vrea să-l aducem în discuție (și care a fost cercetat de-a lungul timpului) este legat de veridicitatea acestor imagini. Multă vreme s-a crezut că reprezentările orașelor, pe care le avem în diferite cărți / manuscrise mai vechi, nu corespund cu realitatea[38]. Observația este valabilă doar pentru cercetătorii moderni. Pentru cronicarul/

---

[33] Sorin DUMITRESCU, *Noi și icoana (I)*, București, Fundația Anastasia, 2010.

[34] *Ibidem*, p. 579.

[35] *Ibidem*.

[36] Henry CORBIN, R. de CHÂTEAUBRIANT, *Jérusalem et la cité spirituelle*, Paris, Ed. Berg International, 1976, p. 14.

[37] Snezhana RAKOVA, *op. cit.*, p. 121.

[38] A se vedea Anda-Lucia SPÂNU, *„Reprezentări grafice ale orașelor între real și imaginar"*, în „Țara Bârsei", Brașov, III, 3, 2004, pp. 147–153.

copistul/miniaturistul medieval, lipsit de scrupule științifice și complet imun față de dilemele metodologice ale istoricului modern, această problemă a descrierii / stabilirii cu exactitate a unui loc / oraș nu exista.

Prezența unor biserici, deci și a crucii, era de ajuns pentru a-și da seama despre ce fel de cetate este vorba. Am afirmat mai sus că adoptarea crucii ca simbol pentru un plan politic, va creea o structură identitară proprie. Acesta ar fi un prim element prin care cetatea poate fi recunoscută, diferințiidu-se față de cetatea ne-creștină. Un alt criteriu după care cetatea poate fi identificată este dat de patronul orașului.

Chiar dacă avem de-a face cu un model de cetate (arhetip-ziduri mari, plan rotund, multe biserici), numele ne poate arăta despre ce cetate se vorbește. Într-o *Carte românească de învățatură* (1643) se poate vedea la f. 79 se găsește într-o imagine Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava[39]. Ceea ce ne atrage atenția imediat este faptul că Sfântul are în mâna stângă *o sabie*, iar în dreapta *o cruce*, fiind plasat în afara Cetății, mai exact în fața ei. Se pot remarca foarte bine anumite detalii. Planul este cel obișnuit (circular), cu ziduri mari și puternice, dar care permit observarea unor cupole de biserici și a crucilor de deasupra.

Am apelat la această reprezentare pentru a încerca să dau o rezolvare problemei veridicității imaginilor orașului. Este de prisos să încercăm să arătăm că acea reprezentare seamănă cu Suceava secolului al XV-lea. O astfel de întreprindere nu poate să dea nici un rezultat.

Trebuie, de la bun început, să sesizăm faptul că ne mișcăm într-un spațiu unde există o hegemonie simbolică a Constantinopolului[40] și că mediul în care s-au scris aceste cărți era îmbibat de valori a căror origine poate fi depistată în mediul monahal[41]. Imaginea / textul nu poate căpăta un sens decât într-un context marcat de eficacitatea memoriei istorice. Această memorie atât timp cât este legată la tradiție nu poate să ne înșele, cu atât mai mult cu cât actul liturgic poate fi privit ca o recuperare, continuă, a memoriei istorice[42]. Aceste orașe / cetăți nu redau cu exactitate o cetate, pentru că autorul lor le-a încărcat cu altă sarcină. Ele nu trebuie să reprezinte Cetatea, ci să o re-prezentifice. Reprezentarea obiectivează creația, în timp ce re-prezentificarea, sondând în adâncime tradiția, face posibilă revelația (pentru cititorul de mai târziu). Cititorul medieval, văzându‌l pe Sfântul Ioan cel Nou *de la Suceava*, nu avea nici o problemă, în a recunoaște cetatea Sucevei.

Dacă am vorbit despre cetatea creștină, este firesc să vorbim și despre conducători. Am spus mai sus că planul spiritual (crucea) nu poate fi separat complet de cel politic (sabia), pentru că pentru omul medieval lumea văzută și cea nevăzută alcătuiesc un tot unitar[43]. De aici

---

[39] B.C.S., CR XVII/V/2, *Carte românească de învățătură*, Iași, 1643, f. 79.

[40] Anca VASILIU, *Monastères de Moldavie XIV^e – XVI^e siedes. Les Architectures de l'image*, București / Milano / Paris, Ed. Humanitas, 1998, p. 21.

[41] *Ibidem*.

[42] Jean DANIÉLOU, *The Lord of History. Reflections on the inner meaning of history*, Chicago / London, Ed. Longmans, 1958, p. 92: This is what gives Christian symbolism its unique theological character. Being grounded in the hierophanies of the physical universe, it is natural, and thus accessible to all mankind; but throughout the ages of sacred history it has not ceased to grow, with successive accretions of historical significance. It is because Christian symbols have this twofold quality that they are exceptionally rich in mystical significance. Besides this, it is at the level of Christian symbolism that the interaction can be most clearly discerned between the natural and the supernatural apprehension of God. And finally the liturgy, whose very kernel is symbolism, thus becomes a form of theology - a knowing as well as a doing: a figurative contemplation of the living God, manifest in all his mighty works, in nature and in history.

[43] Petre Ș. NĂSTUREL, *Les surnaturel dans les sources médiévales roumaines*, în Petre GURAN, Bernard FLUSIN (ed.), *L'empereur hagiographe. Culte de saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, București, NEC, 2001, p. 136.

rezultă că vom avea doi conducători ai cetății: mitropolitul/patriarhul și domnitorul[44]. În *Carte românească de învățatură*, ca de altfel în mai multe manuscrise / cărți vechi, doar Sfântul este cel reprezentat/(re-prezentificat) – Sfântul Ioan, s-a vorbit chiar de o legitimare a cetății prin plasarea sub ocrotirea unui patron spiritual[45]. Tot în această carte, dar la f. 90^v, apar Sfinții Apostoli Petru și Pavel, iar deasupra lor, pe un nor, este Hristos. De data aceasta din cetatea pe care am fi așteptat-o nu se zărește decât zidul.

Aceste elemente ar putea fi interpretate ca o supremație a spiritualului asupra politicului, sau, cel puțin, ca o marcă care ne indică două dimensiuni co - existente. Ceea ce ar putea susține afirmația de mai sus este reliefat de momentele critice ale cetății, care ar coincide cu distrugerea uni echilibru interior al cetății. Ruperea unui echilibru în cetate se poate produce în două moduri:

a) conducătorul nu respectă legile / canoanele Bisericii (centrul / Biserica – nu mai este reperat corect),

b) conducătorii Bisericii nu respectă tradiția (erezia – crucea nu mai este reprezentată corect, deci identitatea cetății creștine este în pericol). În amândouă cazurile structura armonioasă a Crucii este afectată (planul politic și cel bisericesc nu se mai întâlnesc în Centru).

Primul tip de greșeală se poate repara doar prin intervenția unui sfânt. În astfel de momente (primul tip – a.) unii conducători apelează la un sihastru / sfânt (exemplul clasic este cel cu Danil Sihastrul). Înfrângerea într-o luptă era văzută ca o pedeapsă pentru păcatele conducătorilor/supușilor, din această cauză singura modalitate de a remedia un astfel de dezastru era de a apela la un *intercesor*[46]. Cea de-a doua greșeală solicită cele două părți pentru realizarea unui efort sincronic (așa apare cetatea ca mediu al dezbaterii teologice)[47]. Am putea să punem întrebarea: pe cine apăra Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava (cu sabia și crucea în mâini)? Credem că răspunsul la această întrebare nu este foarte greu de dat. Nu apăra ceva / pe cineva, ci, îndrăznim să afirmăm, apăra *legătura* dintre Cetate și Cruce. O cetate fără Cruce (sau cu Semiluna deasupra ei), nu mai corespunde planului divin, iar o cruce fără cetate înseamnă catacomba. Sabia și Crucea se dovedesc a fi uneltele prin care cetatea poate fi apărată în fața atacurilor ne-credincioșilor (lucru ce trebuia demonstrat). Omul medieval știa mult mai bine aceste lucruri, pentru că avea conștiința iconicității spațiului în care trăia[48].

Patronii spirituali ai unor orașe dau într-un fel, prin exemplul vieții lor, mărturie despre *apropierea împărăției* (a Cetății cerești). Prezența sfinților, apostolilor sau a Maicii Domnului în reprezentările unor cetăți sunt o mărturie și mai puternică în acest sens[49]. Putem să aducem

[44] Cătălina VELCULESCU, *La poartă la Țarigrad*, în Ileana STĂNCULESCU (coord.), *op. cit.*, p. 49.

[45] Anca VASILIU, *op. cit.*, p. 13.

[46] Ovidiu CRISTEA, *Note sur le rapport entre le prince et «l'homme saint» dans les Pays Roumains. La Rencontre d'Étienne le Grand avec Daniel l'Ermite*, în Petre GURAN, Bernard FLUSIN (ed.), *op. cit.*, p. 182.

[47] Cătălina VELCULESCU, *La poartă la Țarigrad*, în Ileana STĂNCULESCU (coord.), *op. cit.*, p. 50.

[48] Sorin DUMITRESCU, *Chivotele lui Petru Rareș și modelul lor ceresc*, *op. cit.*, p. 230: Omul medieval își duce viața într-o icoană, este cetățeanul unei uriașe icoane (....), epicentrul iconicității ei fiind, desigur, toposul eclezial, biserica.

[49] A se vedea Thomas SÖDING, *Der Kairos der Basileia. Die Geschichte Jesu als Ende und Wende*, in Reinhard G. KRATZ, Hermann SPIECKERMANN (Hr.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2009, p. 245: Die „Fülle der Zeit" ist der Abschluss eines langen Wartezeit, markiert bei Paulus aber nicht nur deren Ende, sondern der Anfang der neuen Zeit, in der sich der gesammelte Energie der Vergangenheit entlädt.

în sprijinul acestei afirmații o altă reprezentare, din pictura exterioară a bisericii Arbore (secol XVI), în care regăsim Cetatea celestă într-o formă mai puțin obișnuită: zidul cetății este alcătuit din serafimi și nu din zid de piatră[50]. Ceea ce arată, încă o dată, cine sunt adevărații păzitori ai cetății, și cine este Stăpânul ei.

În concluzie am putea spune că legătura dintre cetate și cruce, așa cum acestea apar în cărțile românești vechi, ne apare ca evidentă pe mai multe planuri: filologic (a se vedea etimologiile), istoric (prezența împăratului Constantin, lângă cruce și diferitele simboluri ale puterii, în ilustrațiile acestor cărți), spiritual (analiză iconologică). Nu discutăm aici despre modul în care domnitorii și arhiereii Bisericii, din spațiul românesc, au înțeles această legătură, dar credem că nu este întâmplător faptul că unii istorici[51] au vorbit, în ceea ce privește domnitorii români, despre *asumarea unui vicariat al suveranității bizantine*[52].

*

[50] Ileana STĂNCULESCU, *Il giudizio universale nella pittura murale esterna del nord della Moldavia*, Bologna, Fondazione Blazer & Edizioni Aspasia, 2001, ediția pe format electronic, **Arbore**: Tranne la rappresentazione dell'affresco di Arbore, l'immagine del paradiso non presenta variazioni consistenti negli altri monasteri: l'artista di Arbore opera una sostituzione del muro tradizionale della Gerusalemme celeste con una cornice di angeli rossi. Questa sostituzione dimostra una profonda conoscenza teologica; gli angeli rappresentati a quattro ali, interi, vestiti di calzamaglia che non copre ne mani ne piedi, sono ripresi nel registro superiore dell'abside dell'altare.

[51] Andrei PIPPIDI, *op. cit.*, p. 322.

[52] Acest articol nu ar fi fost posibil, în această formă, fără ajutorul unor persoane (un fel de ambasadori ai Cetății Cerești): Alexandru Gaiță, Ileana Stănculescu. Vreau să le mulțumesc pe această cale.

Bibliografie

Surse

Ms. rom. **2599** (B.A.R, sec. XVIII), *Hronograf*;
Ms. rom. **1907**, (B.A.R., sec. XVIII), *Sefer teilim*;
Ms. rom. **1264**, (B. A. R. Sec. XVIII), *Miscelaneu*;
Carte românească de învăţătură, Iaşi, 1643, din colecţiile B.C.S., cota **CR XVII/V/2**;
CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue greque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968;
GESENIUS, William, *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament including the biblical chaldee*, Boston, Crocker & Brewster, 1844;
Theologische Realenzyklopädie, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1977-2004;

Lucrări de referinţă

AUGUSTIN, Ioan, DRĂGAN, Radu, *Fiinţa şi spaţiul*, Bucureşti, All, 1992;
CORBIN, Henry, CHÂTEAUBRIANT, R. de, *Jérusalem et la cité spirituelle*, Paris, Berg International, 1976;
CRISTEA, Ovidiu, *Note sur le rapport entre le prince et «l'homme saint» dans les Pays Roumains. La Rencontre d'Étienne le Grand avec Daniel l'Ermite*, în GURAN, Petre, FLUSIN, Bernard (ed.), *L'empereur hagiographe. Culte de saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Bucureşti, NEC, 2001;
DANIÉLOU, Jean, *The Lord of History. Reflections on the inner meaning of history*, trans. Nigel Abercrombie, Chicago / London, Ed. Longmans, 1958;
DANIÉLOU, Jean, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris, Ed. Seuil, 1961;
DUMITRESCU, Sorin, *Noi şi icoana (I),* Bucureşti, Fundaţia Anastasia, 2010;
DUMITRESCU, Sorin, *Chivotele lui Petru Rareş şi modelul lor ceresc,* Bucureşti, Fundaţia Anastasia, 2001;
GRIMM, Michael Alban, *Lebensraum in Gottes Stadt. Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie*, Münster, Aschendorf, 2007;
KÜHNEL, Bianca, *From the Earthly Jerusalem to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millenium,* Rom/Freiburg/Wien, Herder, 1987;
LAUGHLIN, John C. H., *Fifty major cities of the Bible. From Dan to Beersheba,* London / New York, Ed. Routledge, 2006;
NĂSTUREL, Petre Ş., *Les surnaturel dans les sources médiévales roumaines*, în GURAN, Petre, FLUSIN, Bernard (ed.), *L'empereur hagiographe. Culte de saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Bucureşti, NEC, 2001;
OHLY, Friedrich, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungforschung,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977;
OLLENBURGER, Ben C., *Zion, city of the great king: a theological symbol of the Jerusalem cult*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987;
PIPPIDI, Andrei, *Tradiţia politică bizantină în ţările române în secolele XVI-XVIII*, Bucureşti, Ed. Corint, 2001;
RAKOVA, Snezhana, *L'image de Jérusalem dans l'optique des Slaves orthodoxes*, în GÎRBEA Cătălina, GOGEANU, Ioana, VOICU, Mihaela (ed.), *Espaces et Mondes au Moyen Âge*, Bucureşti, Ed. Universităţii din Bucureşti, 2009;
SÖDING, Thomas, *Der Kairos der Basileia. Die Geschichte Jesu als Ende und Wende* în KRATZ, Reinhard G., SPIECKERMANN, Hermann (Hr.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2009;

SPÂNU,Anda-Lucia, „Reprezentări grafice ale orașelor între real și imaginar", în „Țara Bârsei", Brașov, III, 3, 2004, pp. 147-153;
STĂNCULESCU, Ileana, *Il giudizio universale nella pittura murale esterna del nord della Moldavia*, Bologna, Fondazione Blazer & Edizioni Aspasia, 2001, ediția pe format electronic;
TRISTAN, Frederick, *Primele imagini creștine. De la simbol la icoană sec. II-VI*, trad. Elena Bucurei, Ana Boroș, București, Ed. Meridiane, 2002;
VASILIU, Anca, *Monastères de Moldavie XIV^e-XVI^e siècles. Les Architectures de l'image*, București / Milano / Paris, Ed. Humanitas, 1998;
VELCULESCU, Cătălina, *La poartă la Țarigrad*, în STĂNCULESCU, Ileana (coord.), *Manuscrise bizantine în colecții bucureștene,* București, Ed. Institutului Cultural Român, 2009;
VILADESAU, Richard, *The Beauty of the Cross. The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Лицевой Седмитолковый Апокалипсис. К вопросу генезиса цикла миниатюр.

Senior Researcher PhD Vera G. PODKOVYROVA
Main keeper of the Manuscript Department
Library of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia
vera.podkovyrova@gmail.com

Abstract

In the Russian manuscript tradition a living culture of a handwriting book is preserved up to our day. It is connected with such a historical and religious phenomena as the Old Believers. Among the monuments created by the Old Believers we can find a good material for analysis of the principles of creating late cycles of miniatures (XVII-XX centuries). The article is devoted to studying the mechanism of this illustration on the example of one manuscript of the early XX c. – Sedmitolkovyi apocalypse. None of such illustrated manuscript yet has been known to scholars. The text itself is an apocryphal Old Believer essay summarizes the fragmentary «information» about the birth and the reign of the antichrist and the description of the signs of recent times. It is related with New Testament Apocalypse thematically and by using the name of John the Evangelist as pseudo author of some of the «quotes». The manuscript is illustrated by 17 miniatures, 11 of which in varying degrees copy the traditional iconography of the Russian Filaret-Chudovsky edition of the illustrated Apocalypse. Typological comparison of the images from the Sedmitolkovyi apocalypse with some miniatures from traditional cycle is made. Interesting parallel with the German xylography edition of the second half of XV century allows us to consider it among other sources of iconography. As a result we can see how the painter constructs the cycle, taking useful images: sometimes as a whole composition, more often – as a part or concept for creating new meaning of the miniature.

Keywords: Iconography, typology, Old Believer, cycles of miniatures, Apocalypse

Проблема генезиса новых циклов миниатюр в поздних русских рукописных памятниках представляется интересной, так как, с одой стороны, несет на себе явный след средневековой традиции, но, одновременно, и принципиально отличается от нее. Как известно, средневековые иллюстрированные рукописи должны были создаваться в соответствии с образцами. Миниатюрист всегда имел большую свободу творчества по сравнению с художниками других жанров, и все-таки использование эталонных изображений являлось важной составляющей частью работы мастера. Отклонения от иконографического канона в миниатюре всегда видно. И это само по себе показательно. В русской рукописной традиции благодаря такому историко-религиозному феномену как старообрядчество, сохранившему до настоящего времени живую культуру рукописной книги, можно найти богатый материал для анализа механизма составления циклов миниатюр.

Попробуем продемонстрировать некоторые элементы этого процесса на примере одного рукописного памятника начала XX в., созданного старообрядцами вероятнее всего беспоповского согласия. До настоящего времени в научный оборот не введен

ни один список лицевого Седмитолкового апокалипсиса. Этот текст представляет собой апокрифическое достаточно распространенное старообрядческое сочинение, в самоназвании которого, как правило, указывалось, что это выписка из Седмитолкового Апокалипсиса, напечатанного при Иване Грозном.[1] Во всех известных списках он представляет собой фрагмент-главу (номер бывает разным при почти идентичных текстах) этого, насколько нам известно, несуществующего издания. Список Библиотеки РАН (далее БАН) имеет шифр 25.4.11[2] и представляет собой кодекс в 4º, рубежа XIX - XX веков (бумага машинная без штемпелей и филиграней), без переплета, 26 л., 17 миниатюр из которых 3 являются механическим повторением одного сюжета (в разной степени завершенности) – изображение Адама и Евы у райского древа. Характерный инициал и цветовое решение заставки (л. 1)[3] либо относятся к гуслицким, или под них стилизованы. Рукопись не закончена.

Хотя новозаветный апокалипсис очень часто сопровождался толкованиями, имеющие семь разных толкований к одному фрагменту текста среди них не известны: наиболее распространены в православной традиции апокалипсисы с толкованием Андрея архиепископа Кесарии Капподокийской. С XVII в. достаточное распространение получили «Троетолковые» по самоназванию, а в действительности часто «четырехтолковые» Апокалипсисы, где за одним небольшим отрывком из новозаветного текста, следуют от 1 до 4 толкований. Причем к каждому конкретному фрагменту количество толкований может быть различным. Авторы этих толкований не названы в списках, хотя иногда указывается имя автора (или псевдоавтора) цитаты, использованной в толковании. Известно большое количество отцов церкви, оставивших свои истолкования текста этой части Нового Завета.[4]

Вопрос авторства и времени написания Седмитолкового Апокалипсиса (самые ранние известные списки относятся ко второй половине XVIII в.) остается открытым. Текст рукописи БАН25.4.11 не содержит новозаветного текста, а представляет собой бессюжетную подборку кратких отрывочных «сведений» о происхождении и царствовании Антихриста и описание признаков последнего времени. Текст иногда поделен на следующие части: стих – некоторое утверждение, высказываемое чаще всего от имени Иоанна Богослова, вопрос, поставленный к этому отрывку текста, чаще всего краткий ответ на этот вопрос и толкование к нему. Сравнение текста рукописи 25.4.11 с более полными списками, представленными в 2 других рукописях БАН Карг. 40. и Друж. 222, позволяет увидеть ряд разночтений и изменений в последовательности изложения, деления на части: стихи, вопросы, ответы, толкования. Это в значительной степени связано с незавершенностью рассматриваемого списка.

---

[1] Публикацию текста см.: Фиксен Б. Две главы из седмитолкового апокалипсиса по рукописи библиотеки Тамбовской ученой архивной комиссии под XIII/16 // Известия Тамбовской Ученой Губернской Архивной Комиссии 1899. Вып.43. С. 29-33. Списки см., например: БАН Друж.189, БАН Друж. 222, Каргоп. 40 и др.

[2] Описание рукописи см. Описание старообрядческих лицевых рукописей БАН XVIII – первой половины XX вв. СПб, 2010. С. 67–69.

[3] В скобках после обозначения изображения из рукописи БАН 25.4.11 здесь и далее дается номер листа, на котором расположена миниатюра.

[4] В одной из редакций лицевого Апокалипсиса (БАН собр. Плюшкина 167, л.89 об.) в качестве входной миниатюры представлено изображение 10 толкователей Апокалипсиса. Кроме Андрея Кесарийского (второй в верхнем ряду), это Дионисий Ареопагит, Григорий Богослов, Кирилл Александрийский, Епифаний Кипрский, Иустин Философ, Афанасий Алесандрийский и Ипполит папа Римский, Мефодий Патарский и Ириней Лионский. Имена отцов церкви, в соответствии с изображениями, даны слева направо и сверху вниз; два имени через союз «и» называют св. отцов, находящихся в оной ячейке.

Начала во всех трех рукописях совпадают: сразу идет передача текста Иоанна Богослова от третьего лица: «Глаголет Иоанн Богослов: «Будет вождь лукавый, человек греха, сын погибелный антихрист» (л.1)[5] – и здесь, и далее ни одной точной цитаты из новозаветного текста Откровения не будет. Миниатюра (л.1 об.), иллюстрируя рождение антихриста от «жены скверной», представляет ее в виде Вавилонской блудницы (Рис.1а) – изображение заимствовано из цикла миниатюр Лицевого апокалипсиса, глава 53,54 (27)[6] Филарето-Чудовской[7] редакции цикла миниатюр к Апокалипсису. (Рис.1в)

Все миниатюры из данной рукописи можно поделить на 2 части: миниатюры, иконография которых позаимствована полностью или частично из лицевых апокалипсисов, и миниатюры, не относящиеся непосредственно к циклу миниатюр новозаветного текста. Всего в рукописи 17 миниатюр (если принять во внимание тройной повтор одного сюжета, то 15), из них 11 изображений напрямую связаны с иллюстрациями к Апокалипсису Иоанна Богослова. В след за уже представленной миниатюрой продемонстрируем другие заимствования. Вторая миниатюра (л. 2 об.) демонстрирует ключевой момент окончательного попадания людей под власть антихриста – постановка на лбы печати зверя. Процитируем текст подписи: «Вопрос: Что суть вера его? Глаголет Иоанн Богослов: Воспримут человецы печать его. Три тайны антихристовы». В данном случае изображение взято из миниатюры к главе 46 (16) новозаветного Откровения[8].

Пятая миниатюра (л. 5 об.) иллюстрирует момент предания церковной и светской властями себя антихристу в последние времена – о восприятии ими «мерзского образа»: в композиции соединяется левая половина миниатюры к Апокалипсису, главы 51 (16) (Рис.3в), с изображением справа сверху вниз патриарха Никона, царя Алексея Михайловича, ниже – дьяков и священников, ниже – царей. (Рис.3а) Аналогичным образом построена шестая миниатюр (л.6 об.), на которой показано, как принявшие антихриста будут служить ему, подобно тому, как служат Господу в церквях Божиих: «сотвори ему всеночное пение, и принесут ему дары, яко Богови сотворшему небо и землю, и принесут ему фимиам, и свещи, и слезы. Пение зело красно, сиречь зело пестрое». (Рис.4а) Миниатюра не имеет прямых соответствий, но использует принципы построения композиции и фрагменты миниатюр из лицевых Апокалипсисов: антихрист на престоле с окружающими его приспешниками имеет источником миниатюру к главе 30 (11) лицевого Апокалипсиса (Рис.3в,7в).

Следующее седьмое изображение цитирует миниатюру к главе 50 (16) «О том, что пятою язвою омрачается царство звериное» лицевого Апокалипсиса. Но в Седмитолковом апокалипсисе на этой миниатюре (л. 7 об.) при изъятии части изображения смысл меняется на противоположный: вместо «омрачения», изображено время процветания царства зверя. В Семдитолковом апокалипсиса читаем: «Иоанн Богослов толкует: Скимен львов сий антихрист седе на престоле Бога живого. Вопрос:

---

[5] В дальнейшем, как и в этом случае, в начале указывается номер главы по делению св. Андрея Кесарийского, далее в скобках – по общепринятому делению.

[6] В дальнейшем, как и в этом случае, в начале указывается номер главы по делению св. Андрея Кесарийского, далее в скобках – по общепринятому делению.

[7] Характеристику Филарето-Чудовской редакции и о ее особой распространенности среди старообрядцев см.: Буслаев Ф. И. Свод изображений из лицевых Апокалипсисов о русским рукописям с XVI века XIX. Т.1. М., 1884. С. 468–525, 180.

[8] Этот сюжет, как принципиальнейший, повторяется в миниатюрах лицевых Апокалипсисов неоднократно, в частности в гл. 37-38 (13), 42(14) и др.

«Како сядет на пристоле Бога живого?» - ответ: «Поставит свой престол в церковь Христову и оквернитъ ю». Некоторыми элементами данное изображение перекликается и с иконографией миниатюры другой главы – 36 (13) – Откровения: видением Иоанну Богослову семиглавого зверя, выходящего из моря и передающего змию «силу свою и престол свой».

В представлении староверов важнейшей формой бытия антихристова является его «кумир» в виде латинского крыжа – четырехконечного креста (Рис.4а) на восьмой миниатюре (л. 8 об.). Представлен такой крест и рядом лживый пророк с 2 рогами, иконография которого типична для лицевых апокалипсисов, например, в главе 42 (14) (Рис.4в). О источнике специфических элементов в изображении креста скажем чуть позже, при комментарии к миниатюре третьей (см. рис. 8,9).

Композиция десятой миниатюры (л.10об.) составлена по аналогии с изображениями к нескольким главам Апокалипсиса, воспевающими Творца, в частности к главе 20 (7) «О народе бесчисленном от язык имущем со Христом царствовати»: «По сих видех и се народ мног, егоже исчести никтоже может, от всякого языка и колена, и люди, и племен, стояще пред престолом и пред агнцем». (Рис.5в) На миниатюре из Седмитолкового апокалипсиа представлено прославление антихриста: интересно, что престол со льстецом и змием в круге славы, с мандорлой и падшими ангелами позади смещен из центра; слева антихрист и лживый пророк; внизу слуги сатаны, дьявольские порождения. (Рис. 5а)

Миниатюра одиннадцатая (л.11 об.) практически полностью «цитирует» миниатюру к главе 35 (12) Откровения Иоанна Богослова «Како змий не перестает гонить церковь» и изображает семиглавого змия, гонящего Жену, т.е. по толкованию Андрея Кесарийского, преследующего Церковь. Однако и здесь происходит переосмысление семантики изображения. Вот текст подписи рассматриваемой рукописи: «Глаголет Иоанн Богослов: «И тогда златоковании сосуди истощатся», - дан так отрывочно, что смысл его не ясен без обращения к полному тексту седмитолкового апокалипсиа: «и не будет агнецъ заклатися, и тогда тело и кровь Христова не имать явитися, понеже тогда змий изблеетъ свою блевотину и будет агнец антихристов, тогда аще кто приемет и той истребится от книг животных». Таким образом, под истощившимися златокованными сосудами надо понимать попрание потира – чаши с телом и кровью Христовыми для причастия, которые, вместе с истинной церковью Христовой, будут изгнаны антихристом.

Сюжет тринадцатой миниатюры (л. 13об.), излияние чаши гнева Божия на отступников, прельщённых антихристом, (Рис.6) соответствует главе 46 (16) Апокалипсиса. Композиция миниатюры составлена из 2 частей: вверху – ангел изливающий фиал гнева на отступников (в Лицевом апокалипсисе сюжет повторяется 7 раз, поскольку ангелы Божие изливают на землю семь фиалов: гл. 46-52), внизу – антихрист на престоле и поклоняющиеся ему люди (композиция в Лицевом апокалипсисе также повторяется неоднократно, например, в главах 45, 46, 50, 51 и др.)

Иконография четырнадцатой миниатюры (л. 14об.) также заимствована из двух разных иллюстраций к Лицевому апокалипсису. (Рис.7 а) Изображены зверь перед антихристом, причем иконографически сидящий на престоле антихрист повторяет одно из изображений антихриста (в нижнем левом углу) на миниатюре к главе 30 (11) «О Енохе и Илии, хотящих обличити антихриста». (Рис.7 в, 3в) Изображение зверя близко иконографии на миниатюре к главе 36 (13) новозаветного Апокалипсиса и отличается от лжепророка наличием бороды и характерными стоящими дыбом волосами.

Оставшиеся 6 миниатюр не имеют прямой связи с изображениями Лицевых Апокалипсисов, однако принципиальны для смысловой наполненности цикла иллюстраций к Седьмитолковому апокалипсису. Представленные на них изображения демонстрируют важнейшие положения догматических представлений приверженцев старого церковного обряда. Миниатюра третья (л. 3 об.), например, демонстрирует суть знака антихртстова, содержащегося для старообрядцев в троеперстном сложении: «Вопрос 3, стих 4: Что суть три тайны антихристовы? Ответ 3: Сказует Иоанн Богослов: «Три перста десныя руки. Именуется первый перст - левъ зверь. Вторый – змий. Третий - лживый пророк. А посреди ихъ скрывается самъ сатана. Кто сего лстиваго вознесетъ на главу свою и будетъ на нам печать антихристова». (Рис. 8) Подобные изображения, трактующие смысл троеперстия, встречаются в рукописях достаточно часто. Например – изображения из рукописи XVIII в. БАН Арх. Инст. 75 и др. Совершенно неожиданно удалось найти источник несколько специфических элементов этого изображения в гравюрах ксилографированного немецкого блокбуха второй половины XV в. "Arts memorandi" .[9] (Рис.9) Остается загадкой, попало ли к старообрядцам само издание, или они копировали изображение через посредство некоторого промежуточного протографа. К сожалению, не удалось получить копий других гравюр этого издания, но и имеющееся изображение достаточно наглядно демонстрирует сходство не только с этой миниатюрой, но и с восьмой миниатюрой (Рис.4а).

На четвертой миниатюре (л. 4 об.) представлено символическое изображение грехопадения, разъясняющее, в данном случае, механизм укрывания сатаны в триперстии: «Якоже древле скрыся сатана в раю в древо райское змиею и прельсти снедию Адама и Еву, также и в последняя времена скрыется в три простыя персты десныя руки». (Рис.10) Как уже упоминалась, это сюжет использован в трех миниатюрах рукописи (см. также л. 15, 16). Из-за незавершенности списка трудно сказать, был ли повтор преднамерен или имеет случайный характер.

Следующая миниатюра трактует догматический смысл изображения некоторых элементов распятия, таких как четырехконечный крест и написания двойного «ии» в имени Иисус. Текст-подпись к девятой миниатюре (л. 9 об.) очень трогательно разъясняет суть изображенного, подключая Иоанна Богослова к полемике никониан и приверженцев старой веры: «Что есть крыжь в себе заключает? Иоанн Богослов глаголет словенскую речь: креста сень именуется по-словенски крыж. Словенски Исус, а латински Иисус. Богослов Иоанн вопиет верным: имя перекладывается и антихрист назвася Иисус». Миниатюра изображает лжекрест с распятым весьма упитанным антихристом. (Рис.11)

Момент подписания «римской юнии»[10] представлен на двенадцатой миниатюре (л. 12 об.) (Рис.12) Текст, комментирующий миниатюру, ставит вопрос: «Чем отменися

---

[9] Arts memoranda. German, 1470. Издание стало известно нам по каталогу выставки: The origins of European Printmaking. Fifteenth-Century woodcuts and their public/. Peter Parshal and Rainer Schoch. National Gallery of Art, Washington, Germanisches Nationalmuseum, Nuremberg; Yale University Press, New Haven and London. 2005. P. 95–96.

[10] Вероятно имеется ввиду Флорентийский собор 1438-1445 гг., где были окончательно сформулированы правила крещения у католиков. Собор, начавшийся в Ферарре, был перенесен позже во Флоренцию и завершился в Риме. На эти же годы приходится и события Флорентийской Уния 1439 г., закрепившей союз католической и православной церквей, но преданной проклятию Православной церковью уже в 1443 г. на Константинопольском соборе. Контаминация событий видимо и создает у автора нашего текста некую «римскую юнию»

антихрист от сына Божия, но во всем уподобляется?». Определить это отличие принципиально важно, так как заранее известно о большом их сходстве. Именно в принятии крещения по католическому обряду (не через погружения, а через поливание водой головы крещаемого), заключается главное отличие антихриста, который «крестися в римской юнии», - от Христа, крестившегося в «реце Иордане» полным погружением в воду. Последняя миниатюра (л. 18 об.) предупреждает об обманчивости внешности грядущего антихриста. На ней изображены «цари, священники и дьяконы», стоящие перед антихристом, все они подписаны, причем антихрист назван в подписи еще и как кроткий и милостивый, т.е. воплощенный обман. Композиция проста и схожа по элементам с другими изображения цикла.

Рукопись не была завершена. Последние пять миниатюр не имеют сопровождающего текста. Но незаконченность рукописи показательна сама по себе. Анализируя материал, мы можем представить себе, как работал автор миниатюр. Он очень хорошо представлял себе изобразительный ряд Апокалипсиса и, вероятнее всего имел образцы, благодаря чему достаточно легко выстроил цикл иллюстраций к своему тексту. В результате цикл сложился как набор цитат из другого иллюстрированного памятника. А именно такой конструктивный принцип – собирание авторитетных цитат на важнейшие религиозно-догматические и нравственные темы – был одним из основных при составлении многочисленных старообрядческих четьих сборников. Однако в случае нашего Седмитолкового апокалипсиса цитация изображений используются в миниатюрах даже более последовательно, чем в тексте, где отрывки новозаветного откровения часто передаются своими словами и изменены до неузнаваемости. Содержание самого текста не всегда понятно и плохо выстроено композиционно, тогда как изображения все очень выразительны и образуют определенный сюжет. Заметим, что из лицевого Апокалипсиса заимствовано 11 миниатюр из 17 (15), т.е. больше двух третей всех изображений. Поэтому можно сказать, что именно миниатюры более всего связывают Седмитолковый апокалипсис с новозаветным Откровением.

*





1

2

2.1

3









4

4.1

5

5.1






6


7

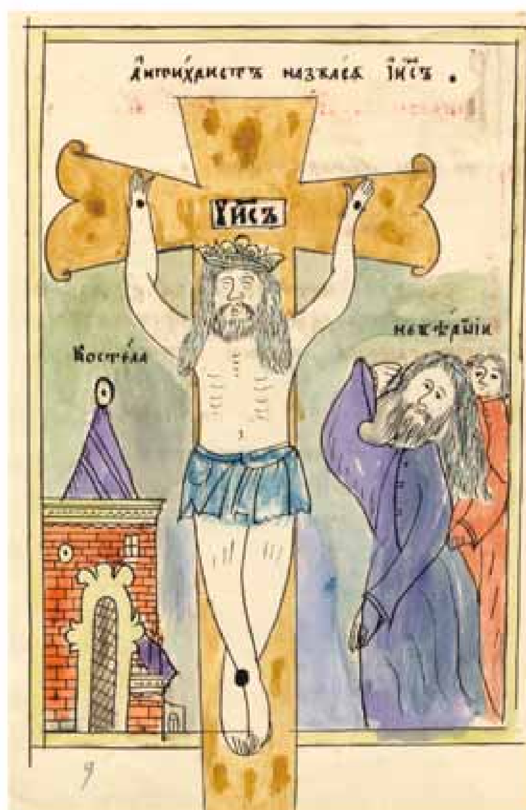
7.1



8







9

10

11

12





Grifonul pe Insula Gotland (Suedia)
Abordări şi semnificaţii[1] [2]

Conf. univ. dr. Ileana STĂNCULESCU
Facultatea de Arhitectură
Universitatea „Spiru Haret", Bucureşti
stanculescuileana70@gmail.com

Riassunto

Il griffone è uno dei simboli animalieri legati all'antico culto del Sole, dal quale assieme ad altri simboli, la civiltà del cristianesimo primitivo riprende l'immagine del *griffone*. Ha circolato in Europa di lingua latina e greca con molteplici significati simbolici, come: *guardiano del Sole* o *Arcangelo*.
Le versioni del *Fisiologo*, del *Bestiario* e le *Enciclopedie* sono testi da proporre come fonti possibili per far comprendere le immagini animaliere trovatisi sulle mura degli edifici di culto, singolarmente o in relazione alle altre immagini d'inssieme.
Ho seguito la presenza del *griffone* in varie rappresentazioni sull'isola di Gotland:

a. le fonti battesimali;
b. i bassorilievi sulle facciate delle chiese di Grötlingbo, Hablingbo e Bro;
c. gli elementi romanici di mobilia (chiesa di Sanda);
d. immagini affrescate sul soffitto a volta (chiesa di Fröjel).

Da segnalare nella chiesa di Gothem (Gotland) che Johann Bartsch il giovane (1646? – 1703) ridipinge nella seconda metà del XVII[mo] secolo, sui lati dell'uscio delle panche nella chiesa romanica, elementi delle *cosmografie* e dei *bestiari* medioevali! Trà di loro si trova il motivo del *griffone*.
Ho seguito anche la persistenza di questo motivo dell'ambiente svedese, nell'ambito religioso, dal romanico XI[mo]secolo, fin verso il XVIII[mo] secolo. Il *griffone* del *Fisiologo* e dai *bestiari* medioevali compare nelle case contadine, sui tessuti appesi ai muri in occassione delle feste cristiane.

Parole chiave: il griffone, Gotland, simbolica animaliera, bestiario, fisiologo.

*

Gripsorul iaste mai mare decât toate păsările câte zboară şi lăcuieşte în pământul lui Ioan, lângă Marea Ochiianului. Deci, când va să răsae soarele şi-ş răvarsă razele sale, iar gripsorul îşi întinde arepile sale şi acopere razele soarelui. Şi mai viind şi alt gripsor, stă lângă dinsul şi strigă amândoi deodată zicând: „Vino, dătătoriule de lumină, şi luminează lumea!"

Deci, precum stau aceşti gripsori, aşa stă şi arhanghelul Mihail împreună cu prea sfânta de Dumnezeu născătoare, de mângâe pre iubitoriul de oameni Dumnezeu, pentru pacea creştinilor.

---

[1] Prezentul articol reprezintă versiunea în limba română, amplificată, a comunicării *The Gryphon on the Island of Gotland. Approaches and Significances*, susţinute în cadrul Colocviului internaţional ce a avut loc la Colegiul Noua Europă, Bucureşti, 17-18 oct. 2008.

[2] Adresăm mulţumirile noastre Prof. univ. dr. Margareta Kempff Österlind, care ne-a acordat tot sprijinul pe parcursul stagiului de documentare la Stockholm (noiembrie 2007, bursa Vitterhetsakademin din Stockholm, Suedia), care ne-au permis aprofundarea studiilor legate de simbolică animalieră scandinavă. Mulţumim totodată Gunillei Rappe, Prof. dr. Evert Lindqvist şi lui Torsten Svensson, pentru sprijinul deosebit în descifrarea culturii scandinave de pe insula Gotland.

PILDĂ: pentru aceea şi tu, oame, socoteşte pre cine vei să aibi ajutor la vreme de nevoe: alt nimic făr numai ce vei da săracilor şe nevolnicilor, ca să să roage stăpânului Hs. Pentru tine. Că alt ajutor în scârbe nu avem fără numai pre unul Dumnezeu.

Aşa ne este prezentată o făptură fantastică cu cioc de vultur, gheare, trup de leu şi aripi de pasăre, într-o versiune de *Fiziolog* din sec. XVIII, copiată la Mânăstirea Bistriţa, din Valahia, de către un călugăr pe nume Serafim[3].

Grifonul, acest simbol animalier al civilizaţiei precreştine, reluat de creştinism, era în Antichitate legat de cultul solar şi de arborele vieţii, având printre alte semnificaţii şi rolul de a apăra carul lui Apollo.

*Pilda grifonului este conservată în manuscrisele medievale româneşti, iar imaginea acestui animal fantastic ne întâmpină, spre exemplu, de o parte şi de alta a portalului în piatră al Bisericii Colţea, clădită în anul 1702 (***fig. 1***).*

Pilda citată anterior nu provine din redacţia alexandrină a *Fiziologului*, ci din cea denumită *bizantină*, atribuită lui Epifanie din Cipru[4]. În imaginarul oamenilor, imaginea *Grifonului* s-a suprapus nu o dată cu cea a *Fenixului*.

În limba română, *Grifonul* se confundă frecvent cu *vultur cu două capete*. În iconografie, cele două *zburătoare* se aseamănă uneori şi cu *fenixul*. Simboluri ale civilizaţiei medievale, trăiesc şi în lumea de forme a Evului Mediu târziu din Valahia.

Grifonul, un motiv care a circulat în Europa de limbă latină sau de limbă greacă, avea multiple semnificaţii simbolice: *păzitor al Soarelui; Arhanghel...*[5]. *Fiziologul* şi *Bestiarul* sunt texte care ar putea fi propuse ca posibile surse pentru înţelegerea imaginilor animaliere de pe pereţii edificiilor religioase, imagini privite atât din perspectivă singulară, cât şi cu decodificări multiple provenite din privirea lor într-o înlănţuire narativă.

Este bine cunoscut faptul că formele timpurii ale reprezentărilor cu *grifoni* păstrează de fapt o tradiţie antică târzie[6]. Grifonul care păzea carul lui Apollo, devine un simbol cristic şi totodată o prezenţă animalieră considerată *reală*, des întâlnită în arta şi cosmografiile medievale[7].

Repezentări prezente în cosmografiile medievale timpurii trăiesc în continuare în descrierile geografice renascentiste, astfel încât, în cronica lui Olaus Magnus[8] (1490-1557), se vorbeşte la Cap. 27, despre *grifonul*, care ar trăi *în munţii Hiperborei*, având aspectul unui uliu în zona capului, cu aripi, coadă şi gheare. Imaginea lui este legată de cea a păsării *Fenix*[9].

Imaginea *grifonului* este una dintre punţile de legătură între imaginarul antic şi cel creştin. Legenda antică a lui Alexandru cel Mare purtat de grifoni spre cer apare pe edificiile creştine: amintim doar grifonii de pe coloanele ce străjuiesc intrarea de pe faţada de sud a Domnului San Marco din Veneţia, cât şi pe faţada de nord sub forma unui basorelief etc.[10]

---

[3] Cătălina VELCULESCU; V. GURUIANU, *Fiziolog. Bestiar*, Bucureşti, Ed. Cavallioti, p. 42.

[4] Pentru *Fiziologul* atribuit lui Epiphanios de Cipru, vezi: *Patrologia Graeca* ed. Migné, vol. XLIII, pp. 516-534; F. SBORDONE, *Physiologus*, Milano, 1936, pp. 147-256.

[5] *Lexikon des Mitterlalters*, vol. IV, München, Zürich, 1989, 1694 ş. u.

[6] L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le Bestiaire du Christ*, Bruges, Ed. Desclée de Brouwer, 1940, pp. 364-377; Csanad BALINT, *A nagszentmiklosi kincs. Regeszeti tanulmanyok*, Budapest, 2004, p. 371 ş. u; M. W. ROBINSON, *Fictious Beasts*, London, 1961, pp. 44-45: *Griffin*.

[7] F. CABROL, H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, tom VI, partea II, Paris, 1925; Ch. LANGLOIS, *La Connaissance de la Nature et du Monde Au Moyen Age*, Paris, 1911, p. 360, 172.

[8] Vezi: http://sv.wikipedia.org/wiki/Olaus_Magnus.

[9] Ch. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 360; Olaus MAGNUS, *Historia om de Nordiska Folken*, Östervâla, Gilunds Förlag, 1976; Olao MAGNO, *Storia dei popoli settentrionali. Usi, costumi, credenze*, Milano, 2001, pp. 300-301.

[10] L. CHARBONNEAU-LASSAY, *op. cit.*, p. 369.

Alături de imaginea vulturului și a leului, grifonul devine un simbol al forței divine[11].

În *Călătoriile lui Marco Polo,* spre exemplu, grifonul trăiește în cel puțin două locuri marcante și anume:

- *Andhra Pradesch* (India), într-un ținut foarte bogat în diamante, guvernat de trei doamne. Grifonii apără grotele binecunoscute de ei, pe pereții cărora se află diamante[12].
- în *insula Mogedaxo*, care după unii ar putea fi Madagascar, ***grifonul*** trăiește alături de alte animale reale[13].

Imaginea grifonului apare și într-o altă călătorie celebră – cea a Sf. *Brendan*. Aici grifonul are însă o conotație negativă: călugării sunt apărați în călătoria lor de o pasăre care le aduce struguri și se și luptă cu grifonul[14].

În *Enciclopedia* lui Bartholomeus Anglicus, apar 15 animale, printre care și grifonul: (...) *au delà est la terre de Scythie, avec les monts Hyperboreens, ou vivent les oiseaux grifons, mais il est prouve par les sages que la Scythie est en Asie.*[15].

Enciclopedia este o sinteză a tuturor informațiilor existente, curprinzând toate animalele din Fiziolog.[16]

Ajungând pe insula Gotland, în anul 2005, pentru a cerceta alături de o echipă de cercetători bisericile romanice de acolo, la *Gothem* (**fig. 2**, sec. XIII-XIV), una dintre cele mai impunătoare biserici[17] de pe insulă, am zărit pe ușile care duceau spre rândurile de bănci dintr-o biserică de secol XIII, un *gripsor*, sau un *grifon*! Privind ușile de la rândurile de bănci, cu un tip de pictură specific secolului XVII, am observat în continuare *cămila, crocodilul, personificarea Justiției, aflată lângă ușa pe care era pictată salamandra, pardusul, tigrul, barza, struțul, basiliscul*, iar pe pereții turnului au fost depozitate uși care reprezentau *monștri* din cosmografiile medievale. **(fig. 3, 4, 5)**

Gotland și întreaga tradiția iconografică prezentă pe pereții bisericilor și pe inventarul de obiecte creștine din patrimoniul acestora, așa cum putem observa astăzi prin mărturii rămase, preia în imaginarul creștin un imaginar precreștin.

O posibilă încercare de a înțelege imaginile și înlănțuirea lor, ar fi să parcurgem texte medievale care ar putea să ne ajute să înțelegem prezențele iconografice de pe pereții bisericilor[18].

Reluăm legătura *grifonului* în imagistica medievală cu *Viața lui Alexandru*, prin amintirea conferinței ținute de prof. Jan Svanberg, la Biblioteca Regală din Stockholm[19],

---

[11] *Ibidem*, p. 373.

[12] Marie Therese GOUSSET, *Le Livre des Merveilles du monde. Marco Polo*, Paris, 2002, p. 83, f. 82 din ms fr. **2810** din Biblioteca națională a Franței.

[13] *Ibidem*, p. 89, f. 88 din ms fr. **2810** din Biblioteca națională a Franței.

[14] Hans BIEDERMANN, *St. Brandanus. Der prische Odysseus*, Graz, 2003, f. 168v.

[15] Ch. V. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 172.

[16] Reprezentări animaliere în Enciclopedii medievale sunt evidențiate de Heinz Meyer, *Die Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus,* Munchen 2000; Batholomaeus ANGLICUS, *On the properties of things: John Trevisa's translation of Bartholomaeus Anglicus* ***De proprietatibus rerum***, Oxford, 1975, *De griphe*: p. 630.

[17] Vezi: http://sv.wikipedia.org/wiki/Gothems_kyrka.

[18] *Lexikon der christlichen Ikonographie*, F-K, Freiburg, Herder, 1970, *Greif*: pp. 202-203; Malcom SOUTH (ed.), *Mythical and Fabulous Creatures a Source Book and Research Guide*, New York, 1987, *grifon:* pp. 85-101; Hans SCHÖPF, *Fabeltiere*, Graz, Akademische Druck, 1988, pp. 91-105; Angelo de GUBERNATIS, *Mitologia zoologica. Las leyendas animales*, secunda parte: *los animales del aire*, Palma de Mallorca, 2002, cap. II: *el halcon, el aguila, el buitre, el fenix, la harpia, la estrige, el murcielago, el grifo y la sirena*, pp. 17-37; Francesco SEMI, *I bestiari medievali eguivino e marciano, Ateneo veneto,* Venezia, 1987, pp. 30-31.

[19] Conferința Prof. univ. dr. Jan Svanberg, 23. 11. 2007, aula Kungliga Biblioteket, Stockholm.

despre *Le Livre du bon roi Alexander*, din patrimoniul Bibliotecii Regale din Stockholm. Profesorul Svanberg atrăgea atenția asupra făpturii la granița dintre vultur și leu, care orna manuscrisele cu Alexandru cel Mare într-un punct cheie al narației – înălțarea la ceruri a lui Alexandru.

Grifonii ar fi aici de fapt făpturi fantastice care îl ajută pe Alexandru să ajungă la cunoaștea soarelui, traseu de altfel imposibil unui muritcr. Evocând diverse paralele iconografice, Prof. Svanberg amintea basoreliefurile în piatră din Catedrala din Otranto (Otranto, 1163-1165), Mistra (Periblestos, 1300), Vladimir (catedrala Demetrius), San Marco din Venția (fațada de nord, cu reprezentări ale grifonilor)

Grifonul este o reprezentare obișnuită în Evul Mediu scandinav[20].

Care ar fi posibilele contexte în care apare ***grifonul*** reprezentat în repertoriul iconografic al reperelor medievale de pe insula Gotland?

1. Pe **cupele de botez**[21]:
ex.: Cupa de la biserica **Öja**, din a doua jumătate a sec. XII (**fig. 6, 7**), din atelierul numit *Byzantios*.
2. Pe pereții bisericilor, prin **plăcile de basorelief** aparținând unor biserici anterioare, încastrate in zid.
ex. pe fațadele bisericilor din **Grötlingbo**, **Hablingbo** și **Bro**. Desigur că decodificarea imaginilor încastrate în zidul unei biserici ulterioare, prin pierderea sintaxei originare, ar trebui să ne îndemne la precauții în a încerca soluții definitive, așa după cum sugerează și Lennart Karlsson, citat de Evert Lindkvist[22].
La **Hablingbo** pe fațada sudică apare printre diversele basoreliefuri cu animale și un grifon cu aripile larg deschise. La **Vamlingbo** este încastrată tot pe fațada sudică o reprezentare a *grifonului*, în legătură cu reprezentarea mielului apocalipsei. Plăcile în basorelief sunt presupuse a fi fost încastrate în zid într-o perioadă incertă și cercetătorii de pe Gotland susțin că ar fi provenit dintr-o față a unui sarcofag (**fig. 8**) .
3. Reluări târzii ale unor simboluri medievale, în iconografia elementelor de **mobilier** ale bisericilor romanice:
ex: *grifonul*, care este reprezentat pe laterala stranei din biserica **Sanda** (**fig. 9**) din Gotland, semnată Lafrans Botvidarson[23]. Îl observăm și în altarul din biserica din **Garde**, unde apare în realție cu alte elemente figurative care nu și-au găsit în literatura de specialitate o decodificare unanim acceptată (**fig. 10, 10a**).
4. Reprezentări în **frescă** (precum bolta bisericii **Fröjel**[24], unde *grifonul*, *leul*, *cerbul* apar înlănțuite în vrejuri vegetale care decorează bolta navei. Interesant este că reprezentările animaliere menționate anterior apar pe bolta spre est, în dreptul altarului (fig. **11, 11a**).

---

[20] *Kulturhistorisk lexikon för nordiskt medeltid,* Allhmes Förlag, Malmö, 1956 vol. I-XIX, 1976, vol. XX, pp. 470-476.
[21] Mulțumim lui Mattias Asplund și Annei Elneborg, precum și personalului arhivei Antikvarisk-topografiska arkivet (ATA) din Stockholm, pentru disponibilitatea în a consulta repertoriul iconografic al edificiilor medievale din Suedia (http://www.raa.se/cms/extern/informationstorg/arkiv_och_bild.html); vezi și proiectul de digitalizare al imaginilor alcătuit de Prof. Lennart Karlsson: www.historiska.se/medeltidbild.
[22] Evert LINDKVIST, ... *Af jorden allehanda* djur..., din *Hyllingsskrift till Lennart Karlsson från elever och yngre forskare*, Visby, 1998, p. 110-111. Vezi: http://independent.academia.edu/EvertLindkvist.
[23] Bengt G. SÖDERBERG, *Svenska kyrkomålningar,* Stockholm, 1951, fig. 41, pp. 51-52.
[24] Vezi: http://www.webbgallerigotland.se/Frojel_kyrka.h:ml

După cum se știe, în simbolica medievală, una și aceeași vietate are conotații negative și pozitive. La intrarea în biserică, ar fi normală decodificarea *in bonam partem* și asta ar avea mai multe posibilități (Iisus Hristos – ca la Isidor de Sevilia –, Maica Domnului, Arhanghelul Mihail...)

Revenind la reprezentarea *grifonului* din biserica din **Gothem** de pe insula Gotland, pe una dintre ușile băncilor, printre alte reprezentări animaliere enumerate anterior, ni se pare că aceste imagini, alături de reprezentările de monștri transferate pe pereții turnului, par astăzi a fi adevărate ghicitori.

Cercetând bibliografia de specialitate, am aflat că pictura porților de lemn este semnată de **Johan Bartsch** cel tânăr, un nume frecvent în ornarea diverselor elemente din bisericile de pe Gotland în sec. XVII[25].

Nu se știe când vine Johan Bartsch tatăl (1645? – 1666) pe Gotland și nici când deschide un atelier de pictură, dar este sigur că pe la 1650 este atestat în actele vamale pentru import de culori și ulei de in, astfel încât în anul 1651, se cunoaște din documente, că Johan cel Bătrân decorează o casă din Visby – ***Vechea reședință***, unde pe tavan erau reprezentate *virtuți* în grissai, fiecare cu atributele sale, fie și animaliere. O temă foarte frecventă este *vânătoarea*.

Un moment important în istoria insulei Gotland a fost reunirea sa teritorială cu Suedia, prin pacea de la Brömsebro din anul 1645. Insula aparținuse Danemarcei aproape trei sute de ani, cu fragmentare întreruperi. Revenirea la Suedia a adus, cu siguranță, numeroase schimbări în diverse domenii. Din perspectiva picturii murale, anumiți artiști și-au continuat activitatea ca înainte, dar în cel mai scurt timp au apărut și idei inovatoare din partea unor artiști veniți din străinătate, precum pictorul german Johan Bartsch.[26]

Prin prezența comercianților germani în Visby, s-a dezvoltat comerțul dar, prin reflex, și arta: prin comenzile de decorare atât laice, cât și religioase.

Pe tavanul saloanelor **vechii reședințe** din Visby, Johann cel Bătrân pictează figuri în oval sau medalion, reprezentând alegorii ale virtuților, precum: *Caritas, Spes, Fides, Justicia* etc, dar și reprezentări animaliere precum: *vulpe fugind, iepure printre vrejuri, câine alergând o căprioară, lebădă* etc.

Pentru aceste reprezentări ale virtuților se presupune că ar fi constituit model cărțile de joc italiene (sec. XIV), dar ar trebui să luăm în considerare și cărți de tip Emblemata[27] sau chiar Bestiariile mult mai vechi cu miniaturi, atât de frecvente în Anglia.

Tot Bartsch cel Bătrân va decora, în 1661, și Casa Burmeister (construită între 1652-1653) deținută de un comerciant bogat venit din Lübeck, pe nume Hans Burmeister**.**

Pe tavanul sălii de la etaj apar tot reprezentări ale virtuților.

După comenzi de pictură laică, Johan Bartsch, ulterior fiul său, va picta și în ambient religios: uși de bănci în biserici, altare, epitafe etc.

Este foarte interesant că simbolul floral, cultivat în decorarea plafoanele caselor menționante anterior, va figura și în mâinile personajelor din epitafe: ex. florile din mâinile copiilor preotului Erik Petrejus din epitaful bisericii Gothem, pictat în anul 1652, actualmente expus la Fornsalen din Visby.

---

[25] Gunnar SVAHNSTRÖM; Karin SVAHNSTRÖM, *Måleri pa Gotland 1530-1830*, Visby, 1989, s. 67, 87, 96, 107 ff, 122, 127 ff, 131, 148, 216.

[26] Ibidem, *s. 67.*

[27] Nils NORDQVIST, *Ord som bilder. Bilder som ord, enligt Emblematum liber av Andrea Alciati*, Stockholm, 1963.

Tot o floare cu valoare simbolică ține în mână și soția lui Erik Petrejus, pictată în anul 1659, într-un epitaf similar.

Dacă tatăl folosea sporadic simbolul floral, Johan Bartsch cel tânar îl ridică la nivel de regulă. El pictează uneori trandafiri, lalele și alte flori, pe panourile de lemn ale amvonului, acolo unde în mod obișnuit erau reprezentați evangheliștii. Bibliografia de specialitate trimite către florilegii și alte reprezentări florale din cărțile vremii.

Este sigur că reprezentările animaliere pictate de Bartsch pe ușile de bănci din Gothem derivau oricum din imagini mult mai vechi.

Imagini ale grifonului *întâlnim în arta suedeză din perioade mult mai vechi, cum ar fi, de exemplu, reprezentările culturii vikinge.*

Ne întrebăm ce decodificări ar putea avea ele? Ar însemna grifonul păzitorul luminii? Ar putea fi decodificat drept Arhanghelul Mihail sau Maica Domnului, așa ca în redacția bizantină a Fziologului*?*

Johan Bartsch cel tânăr (1646?-1703), preia atelierul tatălui său, după moartea acestuia, intervenită în anul 1666 (din câte se pare), și continuă să lucreze în biserica din **Gothem** și în zonă.

– Pictează în anul **1673** panourile părții din față a unei strane, reprezentări ale *Fecioarelor înțelepte*, în perfectă concordanță cu reprezentarea *Judecății din urmă*, contaminată cu elemente ale *Apocalipsei*, care este pictată pe panoul spătar al stranei din sec. XII.

Punerea în relație a celor două mari teme dovedește o rafinată cunoaștere a tradiției reprezentării lor și a valorii simbolice ce se atribuia acestei relaționări.

– Pictează ușile rândurilor de bănci din biserică în anul **1680**, în *grissai.* Din punct de vedere tehnic, ne punem întrebarea dacă aceste reprezentări animaliere au fost făcute în *grissai* pentru ca ulterior să fie pictate, sau dacă au fost concepute pentru a rămâne așa, în game de două tonuri. Reprezentările ar putea fi incluse în mai multe categorii iconografice și anume: *personaje din Vechiul Testament*, *Animale* și *Monștri*. Se spune că majoritatea reprezentărilor ar fi animale fantastice. Svanberg susține că sursa ar fi Sebastian Münster XVII[28].

– În anul **1689**, în anexa bisericii din **Gothem**, **Norrlanda**, decorează și alte portițe de bănci cu reprezentări ale virtuților: *Fides*, *Charitas* etc., alături de reprezentări similare cu **Gothem**, ale *Fecioarelor*, pe fațada stranelor[29].

Reluăm pentru clarificare înșiruirea imaginilor de la Gothem: ***cămila***, ***crocodilul***, ***grifonul***, ***vulturul***, ***salamandra***, ***pardosul***, ***tigrul***, ***barza***, ***basiliscul***, alături de reprezentarea *Justiției.*

În plus, la **Gothem**, alături de reprezentări animaliere, apăreau pe ușile menționate și figuri de monștri. Aceastea provin din cosmografii medievale, dar ar putea proveni și din manuscrise similare cu cele ale *Fiziologului islandez*[30], *Fiziolog* renumit pentru faptul că alătură fragmente de texte copiate despre monștri, cu fragmente referitoare la alte animale cu valoare simbolică.

---

[28] Gunnar SVAHNSTRÖM; Karin SVAHNSTRÖM, *op. cit.*, pp. 114-118.

[29] *Ibidem*, pp. 119-120.

[30] Cătălina VELCULESCU, *Fiziolog. Bestiar, ed. cit.*, p. 8, nota 36: H. HERMANSSON (ed.), *The Icelandic Physiologus, Islandica* 27, 1938.

Este foarte interesant că cele două teme: monştrii şi animale, sunt foarte legate din punct de vedere al simbolicii medievale[31].

În privinţa bisericii din Gothem, fiind vorba despre o intrare într-un spaţiu sacru, am bănui că nu se poate vorbi despre o valoare pur decorativă a imaginilor, mai ales că artistul J. Bartsch cel tânăr, este renumit pentru exaltarea simbolicii florale, spre exemplu, în cazul altor biserici.

Este de asemenea clar că imaginile pictate de el în sec. XVII erau menite a dialoga cu imaginile medievale anterioare:

De exemplu, aşa cum am spus, *Pilda fecioarelor* pictată de Bartsch, cu mult mai vechea *Judecată din urmă* din strană. Această completare cu *Pilda Fecioarelor* denotă clar că pictorul era la curent cu simbolica medievală. E greu de presupus că el ar fi cunoscut doar o anumită temă... **(fig. 12)**.

La aceasta se adaugă posibila relaţie a *personajelor din Vechiul Testament*, cu *animalele* pictate in faţa lor (pe rândurile de bănci).

Este foarte interesant că simbolica animalieră trăieşte în spaţiul scandinav până foarte târziu, la jumătatea sec. XVIII, chiar în ambient popular - când pe anumite pânze pictate şi expuse de sărbători pe pereţii caselor ţărăneşti, celebrele *bonader*, vedem animale din *Fiziolog* (*leu, struţ, basilisc* etc.), imaginile fiind însoţite de scurte decodificări. În cazul acestora, de multe ori, relaţia dintre text şi imagine este directă (apare şi decodificarea):

De exemplu: *leul se luptă cu inorogul* pe pânza expusă pe peretele din ***Kyrkhultstugan*** din Skansen[32]. **(fig 13, 14)**

Panourile cu flori, animale şi monştri, din bisericile din Gotland, derivă, aşa ca în întreaga Europă, nu doar din cunoaşterea unor caiete cu modele, ci şi din cunoaşterea unor manuscrise medievale.

Presupun că variante manuscrise ale *Fiziologului* ar fi circulat şi pe teritoriul Suediei. Una dintre formele a căror prezenţă este atestată este *Theobaldi Physiologus*, elaborat în versuri pe la 1100 (Pentru versiunile acestui tip de *Fiziolog* din patrimoniul Bibliotecii din Uppsala, precum şi alte manuscrise[33]).

Mai intră în discuţie şi o posibilă cunoaştere fie a cosmografiei lui Sebastian Münster, fie a unuia dintre cele 300 de izvoare ale lui Sebastian Münster. Dar Münster ne vorbeşte despre monştri şi animale doar ca realităţi legate de anumite spaţii geografice.

Cunoaşterea imaginilor cu grifoni păstrate în Suedia şi a contextelor în care ele apar – ne determină să formulăm o serie de întrebări, al căror răspuns îl putem aştepta numai după o lărgire aprofundată a cercetării:

1. ***Ce versiune din Fiziolog ajunge în Suedia şi cum?***
2. ***Ce animale cuprindea acel presupus Fiziolog „suedez" ?***
3. ***Ce implicaţii ar avea simbolica animalieră asupra predicilor şi a literaturii didactice?***

---

[31] Joachim M. PLOTZEK, *Mirabilia Mundi*, în *Ornamenta ecclesiae*, (ed.) Anton Legner, vol. I, Köln, 1985, pp. 107-116.

[32] Mulţumim muzeografului Erik Sjöqvist pentru disponibilitatea de a ne fi arătat casele din muzeu care conţin iconografie cu reprezentări animaliere.

[33] Vezi: P. T. EDEN, *Theobaldi Physiologus*, Brill, Leiden şi Köln, 1972, p. 81 (lista cu manuscrisele de la Uppsala: C 181, C 218, C 226, C 237; Nikolaus HENKEL, *Studien zum Physiologus im Mittelalter*, Niemeyer, 1976, pp. 36-39 pentru *Theobaldi Physiologus*). Această prelucrare preia 13 animale din *Etimologiile* lui Isidor de Sevilla (Richard DE FOURNIVAL, *Bestiarul iubirii*, ed. de Anca Crivăţ, Iaşi, Ed. Polirom, 2006, pp. 162-163).

Este binecunoscut exemplul culegerii de povestiri despre animale, cu un conținut moralizator, alcătuite de un anume Nicolaus Pergamenus, din Bergamo, pe la 1300, iar după alții de doctorul Magninus, sau Mayno de Mayneri, mort în anul 1370. Versiunea editată la Stockholm conține 122 dialoguri, însoțite de xilogravuri. Precizăm că în cele 122 dialoguri nu apare *grifonul*. (Skapelsens sedenlärande samtal, 1483, Uppsala, 1983; Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi intill år 1600*, vol. I (1478-1487), Uppsala, 1934, p. 16-24; Roger Andersson, *Postillor och predikan*, Stockholm, 1993).

4. ***Pe lângă manuscrise cu Fiziolog nu au circulat cumva și Bestiarii, atât de răspândite pe teritoriul Angliei?***
5. ***La baza imaginilor amintite anterior stau diverse texte cunoscute local sau stă cultura unor meșteri veniți din alte țări ?***
6. ***Aveau aceste imagini o valoare simbolică sau doar una decorativă?***
7. ***Valoarea simbolică a rămas vie și după jumătatea sec. XVI?*** (Înclinăm să credem că da).

*

Bibliografie

*** *Lexikon der christlichen Ikonographie*, F-K, Herder, Freiburg, 1970, *Greif*: pp. 202-203;
*** *Lexikon des Mitterlalters,* vol. IV, München, Zürich, 1989, 1694;
ANGLICUS, Batholomaeus, *On the properties of things: John Trevisa's translation of Bartholomaeus Anglicus* ***De proprietatibus rerum***, Oxford, 1975;
BALINT, Csanad, *A nagszentmiklosi kincs. Regeszeti tanulmanyok*, Budapest, 2004;
BIEDERMANN, Hans, *St. Brandanus. Der prische Odysseus*, Graz, 2003;
CABROL, LECLERCQ H., *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* tom VI, partea II, Paris, 1925;
CHARBONNEAU-LASSAY, L., *Le Bestiaire du Christ*, Bruges, Ed. Desclée de Brouwer, 1940.
EDEN, T., *Theobaldi Physiologus*, Brill, Leiden şi Köln, 1972;
GOUSSET, Marie Therese, *Le Livre des Merveilles du monde. Marco Polo*, Paris, 2002;
GUBERNATIS, Angelo de, *Mitologia zoologica. Las leyendas animales*, secunda parte: *los animales del aire*, Palma de Mallorca, 2002, cap. II: *el halcon, el aguila, el buitre, el fenix, la harpia, la estrige, el murcielago, el grifo y la sirena*;
HENKEL, Nikolaus, *Studien zum Physiologus im Mittelalter,* Niemeyer, 1976;
HERMANSSON, H. (ed.), *The Icelandic Physiologus*, *Islandica* 27, 1938;
LANGLOIS, Ch. V., *La Connaissance de la Nature et du Monde au Moyen Age*, Paris, 1911;
LINDKVIST, Evert, ... *Af jorden allehanda* djur..., din *Hyllingsskrift till Lennart Karlsson från elever och yngre forskare*, Visby, 1998;
PLOTZEK, M., *Mirabilia Mundi*, în *Ornamenta ecclesiae*, ed. Anton Legner, vol.I, Köln, 1985;
MAGNO, Olao, *Storia dei popoli settentrionali. Usi, costumi, credenze*, Milano, 2001;
MAGNUS, Olaus, *Historia om de Nordiska Folken*, Gilunds Förlag, Östervåla, 1976; NORDQVIST, Nils, *Ord som bilder. Bilder som ord, enligt Emblematum liber av Andrea Alciati*, Stockholm, 1963;
SBORDONE, F., *Physiologus*, Milano, 1936;
SCHÖPF, Hans, *Fabeltiere*, Graz, Akademische Druck, 1988;
SEMI, Francesco, *I bestiari medievali eguivino e marciano, Ateneo veneto*, Venezia, 1987;
SÖDERBERG, Bengt G., *Svenska kyrkomålningar,* Stockholm, 1951;
SOUTH, Malcom (ed.), *Mythical and Fabulous Creatures a Source Book and Research Guide*, New York, 1987, *grifon:* pp. 85-101;
SVAHNSTRÖM, Gunnar; SVAHNSTRÖM Karin, *Måleri på Gotland 1530-1830*, Visby, 1989;
VELCULESCU, Cătălina; GURUIANU, V., *Fiziolog. Bestiar*, Bucureşti, Ed. Cavallioti, 2001.



Fig. 1. Biserica Colțea (1702, București).
Foto: Ileana Stănculescu, 2005.



Fig. 2. Gothem (1100, Gotland).
Foto: Ileana Stănculescu, 2005.



Fig. 3. Gothem, băncile din interior, *grifon şi acvilă*



Fig. 5. Gothem, băncile din interior, *monştrii* (plasaţi în turnul bisericii, vest)

Fig. 4. Gothem, băncile din interior, *struţ şi basilisc*





Fig. 6. Öja (cca. 1100, Gotland), Gotlands Fornsal, Visby, Gotland.
Foto: http://medeltidbild. historiska.se.



Fig. 7. Öja, detaliu cu grifon (cca. 1100, Gotland), Gotlands Fornsal, Visby, Gotland.
Foto: http://medeltidbild.historiska. se.



Fig. 8. Vamlingbo (1100, Gotland), fațada sudică.
Foto: Ileana Stănculescu, 2005.

Fig. 9. Sanda (1200), laterala stranei din altarul principal.





Fig. 10. Garde (1200), dulapul din altar, perete nord.

Fig. 10 a. Garde (1200), dulapul din altar, perete nord, detaliu pictură interioară cu datare incertă.





Fig. 11 Fröjel (1100), bolta navei centrale. *Foto: Ileana Stănculescu, 2005.*

Fig. 11 a Fröjel (1100), detaliu bolta navei centrale. *Foto: Ileana Stănculescu, 2005.*





Fig. 12 Gothem (1100 - sec. XVII), bar.ca din preajma altarului. *Foto: Ileana Stănculescu, 2005.*

Fig. 13. Kyrkhultstugan (sec. XVIII, Parcul Skansen, Stockholm) *Foto: Ileana Stănculescu, 2007.*



Fig. 14. Kyrkhultstugan (sec. XVIII, Parcul Skansen, Stockholm), detaliu pânză, *inorog în luptă cu leul*.
Foto: Ileana Stănculescu, 2007.



Bestiarul lui Neagoe Basarab

Prof. univ. dr. Maria Magdalena SZÉKELY
Facultatea de Istorie
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iași
magdaszekely@yahoo.fr

Résumé

Le prince de Valachie Neagoe Basarab (1512–1521) a utilisé très souvent des symboles zoomorphes, dans sa propre vie comme dans son œuvre (*Les Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodose*). Les créatures qui symbolisent sa propre personne ou son pouvoir, mais aussi celles qui offrent des modèles pour la vie chrétienne, ont été engagées dans un intelligent jeu sémantique. L'oiseau qui, dans les armoiries de la Valachie, doit être une aigle, a la tête d'un corbeau. Le bouc cornu écrase le dragon, et non le bélier fantastique de la *Bible*. L'aigle bicéphale expose une seule tête. Le cheval beau, bon et avec un harnais coûteux est un signe du pouvoir. Le coucou n'a pas de nid. L'abeille ne supporte pas la fumée. Elle recueille seulement le pollen des fleurs douces, afin que le miel soit doux lui aussi. Les oiseaux et les poissons reposent pendant la nuit. Tout cela montre une bonne connaissance des sources livresques, mais aussi des caractéristiques des différentes espèces, bien sûr au niveau du XVI[e] siècle. Où les connaissances finissent, on emploie le mythe; à son tour, le mythe est enrichi et complété par des situations du monde réel.

Mots-clés : corbeau, bouc, dragon, aigle, cheval, coucou, faucon, abeille.

Într-o noapte de februarie a anului 1510, la Mănăstirea Cotmeana s-a petrecut un episod cu o desfășurare de-a dreptul cinematografică. Asediat de un corp de oaste condus de un membru al familiei Craioveștilor, pe nume Neagoe, fiul domnului în scaun, Mircea, „au scăpat numai el cu o slugă a lui, Stoican, pă o fereastră"[1]. Și mergând Mircea la tatăl său, Mihnea cel Rău, care îi încredințase cârmuirea Olteniei, a fost întrebat: „«Cine au făcut noao aceasta ?». Ei ziseră: «Neagoe, vătahul de vânători». Aceasta auzind Mihnea vodă, să umplu de frică și zise: «De vreme ce făcu puiul leului așa, dar când va veni leul cel mare, ce va face ?»"[2]. Leul cel mare era vornicul Pârvu Craiovescu, tatăl sau cel care-și asumase rolul de tată al lui Neagoe. Și așa, într-unul dintre cele mai vii și mai colorate episoade ale vieții sale, viitorului domn al Țării Românești i se atribuie un apelativ zoomorf.

Neagoe, „fecior de boiar" – care, după unii, nutrea deja speranțe de domnie – era pe atunci „mai mare preste vânători"[3] sau vătaf de vânători[4]. Slujba, „neîntâlnită până la el"[5], ar fi fost, după credința lui P. P. Panaitescu, o „funcție cu caracter semimilitar"[6]. Spre deosebire de autorul așa-zisului *Letopiseț Cantacuzinesc*, din care am citat mai înainte, Radu Popescu

[1] *Cronicari munteni*, vol. I, ediție îngrijită de Mihail Gregorian, București, 1961, p. 259.
[2] *Ibidem*, p. 96.
[3] *Ibidem*, p. 89.
[4] *Ibidem*, pp. 259, 260.
[5] Radu-Ștefan VERGATTI, *Neagoe Basarab. Viața, domnia, opera*, Curtea de Argeș, 2009, p. 44.
[6] P. P. PANAITESCU, ***Învățăturile lui Neagoe Basarab**. Problema autenticității*, în *IDEM*, *Contribuții la istoria culturii românești*, ediție îngrijită de Silvia Panaitescu, prefață, note și bibliografie de Dan Zamfirescu, București, 1971, p. 170.

scria că Neagoe ar fi ocupat această funcție „la domniia Radului vodă", adică a lui Radu cel Mare[7]. Pentru un întreg deceniu însă, documentele Țării Românești îl atestă cu alte dregătorii: postelnic, apoi mare postelnic (1501–1509) și mare comis (1510–1511)[8]. Loc pentru vătășia de vânători nu mai rămâne.

Neobișnuitul situației i-a determinat pe istorici să caute lămuriri. Așa, de pildă, Aurelian Sacerdoțeanu credea că funcția de comis era asimilată cu cea de vătaf de vânători: „comisul, care se îngrijea de caii curții domnești, putea fi o funcție echivalentă cu vătaful de vânători, fie că aceștia erau o categorie ostășească sau de pază, fie că erau însoțitorii domnului la vânătoare"[9]. N. Iorga a presupus că ar fi vorba despre o greșeală de traducere, în originalul grec al izvorului figurând cuvântul διωχούντων (*prigonitori*)[10]. Ipoteza aceasta a fost îmbrățișată cu entuziasm de Dan Horia Mazilu, care a folosit-o sentențios, cu un soi de satisfacție împlinită, chiar în subtitlul unei cărți (*N-a fost vătaf de vânători*)[11].

Ținând cont de opiniile formulate, mă întreb dacă nu cumva avem a face nu atât cu o dregătorie, cât cu un apanaj. Și nu pot să nu fac legătura cu ipoteza lui Nicoară Beldiceanu potrivit căreia, înainte de a lua domnia Moldovei, Petru Rareș se va fi ocupat de valorificarea pescăriilor coroanei[12], de la acest apanaj venindu-i ilustrului copil din flori al lui Ștefan cel Mare porecla de Petru Măjariul. O cercetare paralelă a pescăriilor și braniștilor domnești, precum și a persoanelor care se îndeletniceau cu exploatarea lor ar putea îmbogăți cunoștințele despre statutul bastarzilor domnești din Moldova și Țara Românească și ar putea eventual aduce unele clarificări privind chiar calitatea de bastard a lui Neagoe.

Pe când unele izvoare narative îl arată ca vătaf de vânători, „puiul leului" utiliza un sigiliu cu un corb în scut, după Aurelian Sacerdoțeanu[13], cu o pasăre heraldică, după Maria Dogaru[14] sau cu o acvilă și un șarpe, după Tudor-Radu Tiron[15]. Pasărea aceasta, foarte probabil un **corb**, este prima vietate care se leagă în chip direct de persoana lui Neagoe, altfel spus cea dintâi prin care el s-a comunicat pe sine. Tocmai de aceea, scutul mobilat cu un corb a fost văzut ca o stemă de pretenție, trădând năzuințele spre „locuri mai înalte" ale posesorului său[16].

---

[7] *Cronicari munteni*, vol. I, *ed. cit.*, p. 266.

[8] *Documenta Romaniae Historica*, B. Țara Românească, II, vol. îngrijit de Ștefan Ștefănescu și Olimpia Diaconescu, București, 1972, *passim*.

[9] Aurelian SACERDOȚEANU, „Contribuții la studiul diplomaticii slavo-române. Sfatul domnesc și sigiliile din timpul lui Neagoe Basarab (1512–1521)", în „Romanoslavica", vol. X, 1964, p. 411 și nota 9.

[10] N. IORGA, *Istoria românilor*, vol. IV, *Cavalerii*, îngrijit de Stela Cheptea și Vasile Neamțu, București, 1996, p. 194; *IDEM*, *Istoria literaturii românești*, vol. I, ed. a II-a, București, 1925, p. 141, nota 4.

[11] Dan Horia MAZILU, *Lege și fărădelege în lumea românească veche*, Iași, 2006, p. 445.

[12] Nicoară BELDICEANU, « La Moldavie ottomane à la fin du XVe siècle et au début du XVIe siècle », în « Revue des Études Islamiques », 2, 1969, p. 258 și nota 5.

[13] Aurelian SACERDOȚEANU, *Contribuții la studiul diplomaticii slavo-române*, p. 412. Reprodus de Dan CERNOVODEANU, *Știința și arta heraldică în România*, București, 1977, p. 385, planșa LXXXIX, nr. 3. Sigiliul atârnat al lui Neagoe figurează pe documentul cosigilat din 17 august 1511, emis de cancelaria lui Vlad cel Tânăr.

[14] Maria DOGARU, *Sigiliile, mărturii ale trecutului istoric. Album sigilografic*, București, 1976, p. 130, nr. 104 și fig. 104.

[15] Tudor-Radu TIRON, „Bestiarul heraldic muntean. O încercare de sistematizare", în „Revista de Istorie Socială", XIII–XV, 2008–2010, p. 122, tabelul *Compoziții mixte*.

[16] Aurelian SACERDOȚEANU, *Contribuții la studiul diplomaticii slavo-române*, pp. 412-413. Vezi și Manole NEAGOE, *Neagoe Basarab*, București, 1971, p. 48.

S-a mers chiar mai departe; cum, odată cu venirea la domnie a lui Neagoe Basarab[17], aspectul păsării din stema Țării Românești se schimbă, aceasta având în continuare poziția de acvilă, dar capul de corb, s-a considerat că bizara situație ar putea fi explicată prin înlocuirea la tron a familiei domnitoare muntene cu neamul Craioveștilor[18]. De cealaltă parte, Dan Cernovodeanu avea să afirme tranșant: „nu ne putem ralia unei asemenea ipoteze", întrucât Neagoe Basarab ar fi fost fiul lui Basarab Țepeluș, ceea ce înseamnă că o schimbare de dinastie cu urmări în plan heraldic nu se petrecuse[19]. Autorul citat nu excludea posibilitatea unei execuții stângace a stemei țării de către meșteri locali, reținea faptul că, prin înlocuirea acvilei cu un corb, se păstra aspectul coloristic al stemei muntene din secolul al XIV-lea (în care figurase nu o acvilă, ci un vultur pleșuv, negru întocmai ca și corbul) și observa că, după moartea lui Neagoe Basarab, când tronul a continuat a fi disputat între Dănești și Drăculești, nu s-a revenit „la o reprezentare heraldică tipică – ca formă și poziție –, declarată în principiu stabilă, a păsării din stema Țării Românești, aspectul ei de aici încolo devenind variabil, în sensul unor fluctuații între înfățișarea netă de acvilă și cea nu mai puțin precisă de corb"[20].

Tainele stemelor zoomorfe ale lui Neagoe Basarab nu se opresc, însă, aici. În urmă cu aproape cinci decenii, Pavel Chihaia a descoperit la muzeul din Curtea de Argeș două reprezentări heraldice sculptate în piatră, provenind de la Mănăstirea Argeșului[21]. Prima, înfățișând un dragon care asuprește „un animal de formă leonină", îi aparținuse lui Vlad Dracul și, la origine, fusese montată pe un turn al incintei mănăstirii de la Argeș care a precedat ctitoria lui Neagoe Basarab. Cea de-a doua stemă, închipuind un **țap cu corn care supune un dragon**, îi aparținuse lui Neagoe Basarab și fusese încastrată în turnul incintei noii mănăstiri de la Argeș. În această a doua etapă de construcție, turnul lui Vlad Dracul a fost dărâmat, iar stema domnului a fost utilizată ca material de construcție pentru turnul lui Neagoe[22]. Așa cum s-a observat, „intenția de replică a lui Neagoe Basarab este evidentă [...]. El a urmărit să reprezinte îngenuncheat dragonul exaltat de Vlad Dracul"[23].

---

[17] După părerea lui Jean N. Mănescu, modificarea s-ar fi produs încă de pe la 1500, poate în urma unei confirmări de arme din partea regelui Matia Corvinul către viitorul domn Vlad Călugărul, pe atunci pretendent pribeag prin Transilvania și Ungaria. Autorul considera că prima reprezentare de acest tip s-ar regăsi pe stema pisaniei din 1499, pusă de Radu cel Mare la Mănăstirea Dealu, „iar în sigiliul domnesc nu va pătrunde decât sub domnia lui Neagoe Basarab" (Jean N. MĂNESCU, „Cu privire la originea stemei Țării Românești", în „Cercetări Numismatice", V, 1983, pp. 189-190 și 193, nota 29). Vezi, de asemenea, IDEM, *Das Oswaldussymbol in der Wappentierwelt Osteuropas*, extras din „Genealogica et Heraldica", Helsinki, 1984, pp. 419-420; IDEM, « L'évolution historique des armoiries des Principautés Roumaines du XV[e] au XIX[e] siècle », în « Revue Roumaine d'Histoire », XXVII, 1988, 4, pp. 320-321.

[18] Aurelian SACERDOȚEANU, *Contribuții la studiul diplomaticii slavo-române*, p. 415.

[19] Dan CERNOVODEANU, *Evoluția armeriilor Țărilor Române de la apariția lor și până în zilele noastre (sec. XIII–XX)*, trad. din lb. franc. de Livia Sîrbu, Brăila, 2005, p. 76 și nota 169; vezi și IDEM, *Știința și arta heraldică în România*, p. 44 și nota 6.

[20] IDEM, *Știința și arta heraldică în România*, pp. 47-48.

[21] Pavel CHIHAIA, „Stema de piatră a voievodului Vlad Dracul de la Muzeul orașului Curtea de Argeș", în „Revista Muzeelor", VI, 1969, 5, pp. 455-457; IDEM, „Stema de piatră a voievodului Neagoe Basarab de la Muzeul orașului Curtea de Argeș", în „Buletinul Monumentelor Istorice", XXXIX, 1970, 1, pp. 65-66; IDEM, „Cu privire la **Învățături** și la câteva monumente din vremea lui Neagoe Basarab, în volumul Neagoe Basarab (1512–1521). La 460 de ani de la urcarea sa pe tronul Țării Românești", București, 1972, pp. 144-151; IDEM, *Mănăstirea Argeșului (încercare de reconstituire)*, în IDEM, *Din cetățile de scaun ale Țării Românești*, București, 1974, pp. 124-125; IDEM, *Steme și simboluri la Mănăstirea Argeșului*, în IDEM, *De la „Negru vodă" la Neagoe Basarab. Interferențe literar-artistice în cultura românească a evului de mijloc*, București, 1976, pp. 188-190; IDEM, *Vlad Dracul, voievod al Țării Românești și cavaler al Ordinului Dragonului*, în IDEM, *Tradiții răsăritene și influențe occidentale în Țara Românească*, tipărită cu binecuvântarea P. F. Patriarh Teoctist, București, 1993, pp. 63-101.

[22] IDEM, *Steme și simboluri la Mănăstirea Argeșului*, p. 190.

[23] *Ibidem*, p. 191.

Căutată, sursa pentru această reprezentare a fost găsită în *Biblie*, în Cartea profetului Daniel (8, 3–7)[24], în care se spune: „Şi mi-am ridicat ochii şi m-am uitat; şi, iată, un berbec stătea în faţa Ulaiului; şi avea coarne; şi coarnele erau înalte, iar unul era mai înalt decât celălalt; şi cel mai înalt creştea cel din urmă. Şi am văzut berbecul împungând spre apus şi spre miazănoapte şi spre miazăzi, şi nici o fiară nu putea să-i stea înainte, şi nu era nimeni care să poată scăpa din mâna lui. El făcea ce voia, şi a devenit mare. Şi mă uitam: şi, iată, un ţap al caprelor venea dinspre apus şi miazăzi pe faţa-ntregului pământ, dar fără să atingă pământul; iar ţapul avea un corn, care i se vedea între ochi. Şi a venit până la berbecul care avea coarne – cel pe care-l văzusem stând în faţa Ulaiului –, alergând spre el întru stârnirea puterii sale. Şi l-am urmărit cu ochii până ce a ajuns în apropierea berbecului: s-a repezit asupra lui, şi l-a izbit pe berbec şi i-a zdrobit amândouă coarnele – iar berbecul n-a avut în el putere să-i stea înainte –; şi l-a aruncat la pământ şi l-a jucat în picioare şi nimeni nu a fost care să scoată berbecul din mâna lui"[25]. După opinia lui Pavel Chihaia, întemeiată pe unele observaţii ale lui Dan Zamfirescu, pasajul din profeţia lui Daniel nu a fost preluat direct din *Biblie*, ci din romanul *Alexandria*, în varianta lui sârbească[26].

Mai mult decât atât, stema în piatră prezintă o deosebire esenţială faţă de izvorul său scris: aici, animalul învins de ţapul cu corn este nu un berbec, ci un dragon. Cum, în Cartea profetului Daniel, simbolurile zoomorfe sunt parţial descifrate (Daniel: 8, 20–22), exegeţii au admis că berbecul semnifica imperiul medio-persan, ba chiar pe regele Darius însuşi, iar ţapul – puterea grecească sau macedoneană, întruchipată de Alexandru cel Mare[27]. Şi, întrucât în mentalul românesc, perşii erau asimilaţi cu turcii, compoziţia heraldică de la Argeş a fost văzută ca o ilustrare a luptei dintre ortodoxie şi islamism, „adversitate ilustrată şi de înscrierea în semilună a dragonului străpuns de cornul victorios al ţapului"[28]. În concluzie, „stema lui Neagoe Basarab, care urmărea în intenţia acestui voievod să afirme înfrângerea şi nu victoria balaurului, continua în realitate tradiţia aceleiaşi lupte antiotomane pe care o purtase şi Vlad Dracul"[29].

Desigur că această interpretare ispititoare este greu de combătut. Ea nu exclude, însă, şi o alta. Fie-mi îngăduit să leg stema de la Argeş a lui Neagoe Basarab, văzută ca replică la stema lui Vlad Dracul, de strania transformare a păsării din stema Ţării Româneşti după urcarea pe tron a celui dintâi. Şi într-un caz, şi în celălalt, s-a formulat ipoteza că modificările din domeniul heraldic ar fi fost un reflex al trecerii puterii politice din mâinile unei familii în mâinile alteia. Numai că presupunerea aceasta a fost fie combătută de alţi cercetători (pentru schimbarea aspectului păsării din stema munteană), fie lăsată deoparte chiar de cel care a lansat-o (pentru stema lui Neagoe Basarab de la Argeş)[30]. Cred, însă, că tocmai această ipoteză are darul de a explica ambele realităţi heraldice, deopotrivă de neobişnuite. Dacă admitem că Neagoe Basarab era fiul bastard al lui Basarab cel Tânăr (Ţepeluş), înseamnă că el făcea parte din ramura Dăneştilor, rivală a Drăculeştilor la tronul muntean. Dacă acceptăm că el era pur şi

---

[24] *Ibidem*, p. 192.

[25] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediţie jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită cu binecuvântarea şi prefaţa Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiune diortosită după Septuaginta, redactată şi adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, sprijinit pe numeroase alte osteneli, Bucureşti, 2001.

[26] Pavel CHIHAIA, *Steme şi simboluri la Mănăstirea Argeşului*, pp. 192-193.

[27] Charles H. H. WRIGHT, *Daniel and His Prophecies*, Londra, 1906, pp. 171-176; vezi şi *Biblia sau Sfânta Scriptură*, *ed. cit.*, p. 1117, nota h. Pentru semnificaţiile ţapului în *Biblie*: Maurice COCAGNAC, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, trad. din lb. franc. de Michaela Slăvescu, Bucureşti, 1997, pp. 178-179.

[28] Pavel CHIHAIA, *Steme şi simboluri la Mănăstirea Argeşului*, p. 193.

[29] *Ibidem*.

[30] *Ibidem*, p. 190 („... Neagoe nu considera necesar să perpetueze însemnul unei familii rivale").

simplu fiul lui Pârvu Craiovescu, lucrurile nu se schimbă, dat fiind că boierii Craiovești au fost opozanți atât ai lui Mihnea cel Rău, cât și ai lui Vlad cel Tânăr, și unul și altul reprezentanți ai ramurii Drăculeștilor.

Transformarea acvilei din stema Țării Românești în corb și construirea unei replici la stema cu dragon a lui Vlad Dracul sunt gesturi-pereche, menite a atrage atenția asupra schimbării care survenise în viața lui Neagoe și a țării întregi: înlocuirea, după multe decenii, a ramurii domnitoare a Drăculeștilor. Corbul din stema munteană era pasărea lui, a marelui comis Neagoe. Țapul cu corn care ucidea dragonul era el, Neagoe Basarab, întocmai cum, aproape două veacuri mai târziu, inorogul avea să devină animalul-simbol al lui Dimitrie Cantemir. Indiferent dacă viziunea profetului Daniel va fi fost preluată direct din *Biblie* sau prin intermediarul *Alexandriei*, personalitatea care se ascundea în spatele țapului cu corn era una și aceeași: Alexandru cel Mare – în mod cert, unul dintre modelele politice ale lui Neagoe Basarab[31].

Dar cum domnul Țării Românești a avut și alte modele, era normal ca puterea sa să fie ilustrată și de alte simboluri zoomorfe. Cea mai mare putere de sugestie, amintind de un Bizanț măreț și de împărățiile sud-dunărene, apuse toate, o avea, desigur, **vulturul bicefal**. Nu-mi propun să dezvolt aici semnificația pajurii cu două capete și nici manifestările de putere suverană ale lui Neagoe Basarab, analizate deja sub multiple aspecte și în general foarte cunoscute. Mă mărginesc a reaminti doar că în pictura ctitoriei de la Curtea de Argeș, realizată în vremea lui Radu de la Afumați, Neagoe apare în granață, pe care este figurat un mare vultur bicefal, încoronat și dispus pe o margine a veșmântului, astfel încât să i se poată vedea doar jumătatea senestră. Portretul avea să fie preluat ulterior, cu tot cu pasăre, în fresca din pronaosul bisericii de la Snagov, reconstruită și ea de Neagoe Basarab[32]. Pajura aceasta – un vultur bicefal „camuflat" – a fost interpretată de Dumitru Nastase drept o figurare de tip criptoheraldic, un soi de blazon cu cheie.

Imaginea pictată își află și o frumoasă replică brodată, pusă în circulație de Petre Ș. Năsturel: poala de icoană din catifea verde, decorată cu un splendid vultur bicefal, cu capetele încoronate și o cruce între capete, toate cusute cu fir de aur. Piesa a fost dăruită de Neagoe Basarab, în văleatul 7024 (1515–1516), Mănăstirii Marea Lavră de la Athos, unde se află și astăzi[33].

---

[31] Vezi, pentru toate acestea, N. IORGA, „Faze sufletești și cărți reprezentative la români, cu specială privire la legăturile „Alexandriei" cu Mihai Viteazul", în „Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice", s. II, tom. XXXVII, 1914–1915, p. 562; IDEM, « Livres populaires dans le sud-est de l'Europe et surtout chez les Roumains », în « Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique », XIV, 1928, p. 17; Dan ZAMFIRESCU, *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate*, București, 1973, p. 101; *Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, vol. XI, *Alexandria. Cea mai veche versiune păstrată*, studiu introductiv, ediție și glosar de Florentina Zgraon, București, 2006, pp. 43-44.

[32] D. NASTASE, « L'aigle bicéphale dissimulée dans les armoiries des Pays Roumains. Vers une crypto-héraldique », în volumul *Roma, Constantinopoli, Mosca. Atti del I Seminario Internazionale di Studi Storici „Da Roma alla Terza Roma", 21–23 aprile 1981*, Napoli, 1983, pp. 361-362; Carmen Laura DUMITRESCU, *Pictura murală din Țara Românească în veacul al XVI-lea*, București, 1978, p. 57 și fig. 10, 24; Andrei PIPPIDI, *Tradiția politică bizantină în Țările Române în secolele XVI–XVIII*, ediție revăzută și adăugită, București, 2001, p. 73.

[33] Petre Ș. NĂSTUREL, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654*, Roma, 1986, pp. 75–76; IDEM, *Mănăstirea Lavra de la Athos. Acvila bicefală a lui Neagoe*, în volumul ***De potestate**. Semne și expresii ale puterii în Evul Mediu românesc*, studii și articole de Dumitru Nastase, Ștefan S. Gorovei, Benoît Joudiou, Sorin Iftimi, Maria Magdalena Székely, Petronel Zahariuc și o nota de Petre Ș. Năsturel, Iași, 2006, pp. 613-614; IDEM, „O datină bizantină: vălurile bisericești din veșminte domnești și boierești", în „Analele Putnei", IV, 2008, 1, p. 28 și nota 3, cu îndreptări la inscripția slavă (planșă în culori *hors-texte*).

*

Bogăția de semnificații pe care necuvântătoarele o aveau în mentalul veacului al XVI-lea și-a găsit reflectarea și în scrierea de tip parenetic aparținându-i domnului muntean, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. Restrângând cercetarea doar asupra părții a doua a operei, considerată cu adevărat originală, se observă că referințele la animale lipsesc din doar trei capitole: al cincilea, al șaselea și al nouălea. Celelalte conțin pilde cu diverse viețuitoare, comparații și aluzii, preluate în majoritatea lor din *Biblie*. Nu voi insista asupra lor și nici asupra acelora inspirate de *Fiziolog*, de multă vreme puse în evidență și analizate cu erudiție și competență[34]. Atenția mea se va îndrepta mai ales către pasajele care nu par să aibă o sursă savantă.

În capitolul din *Învățături* care conține rugăciunea lui Neagoe Basarab la ieșirea sufletului său, se întâlnește un lung fragment, a cărui sursă ar fi, după Demostene Russo, *Dioptra* lui Filip Solitarul. În lunga etopee a fost strecurată și această întrebare: „Unde sântu caii noștri cei frumoși și împodobiți cu rafturi poleite și cu șale ferecate ?"[35]. **Calul** ca animal al puterii, ca semn al bogăției și ca marcă de prestigiu[36] apare și în capitolul al optulea, cel despre solii și războaie, în care autorul sugerează următorul scenariu pentru primirea unor soli străini: „Décii, atuncea toți boiarii voștri să fie strânși lângă voi și împodobiți frumos, cine cu ce va avea bun și cu cai buni și împodobiți bine cu rafturi [...]. Deacii, deaca veți auzi că s-au apropiiat solii de scaunul vostru, atuncea voi să vă orânduiți boiarii, carii vor fi mai de ispravă și împodobiți, cu cai buni, să iasă înaintea lor și să le facă cinste până la gazda lor"[37].

Spre a fi percepuți ca un element de identificare a stăpânilor lor, caii trebuiau să fie așadar frumoși, buni și împodobiți. Neagoe Basarab, ca domn, ca fost boier și mai ales ca fost deținător al dregătoriei de mare comis, era foarte bine plasat pentru ca această exigență să-i fie familiară.

Tot din capitolul al optulea face parte și fragmentul care urmează: „Nu fireți ca pasărea céia ce să cheamă cucu, care-și dă oaolă dă le clocescu alte păsări și-i scot pui, ci fiți ca șoimul și vă păziți cuibul vostru. Că șoimul, feții miei, are altă pildă și are inimă vitează și bărbată întru sine și multe păsări oblăduiaște și biruiaște și nici de una nu-i iaste frică, nici să téme și vânează în toată vrémea. Și vânând el așa, odată prinse o pasăre să-i fie lui de mâncare și umbla de zbura cu dânsa prin văzduh. Și zburând, să luo după dânsul altă pasăre mare și putérnică făr' de seamă, carea să chiamă vultur. Și începu a-l goni să-i ia vânatul. Iar șoimul deaca îl văzu zise în inima lui: «Mie nu-mi iaste frică de acest vultur, că eu multe pasări biruescu; și pre el îl văz mare și putérnic și zlobiv, iar inima lui o știu că iaste fricoasă. Ci nu-mi iaste frică de dânsul, nici în bag în seamă; că de-aș vrea eu, numai ce mi-aș lovi în arepi odată și m-aș înălța tocma pân' la cer, deacii m-aș lăsa asupra-i și l-aș dăspica cu unghile, că-l știu cine iaste. Ci numai mă întristez de mărirea lui cea multă. Pentr-acéia nu mă voi bate cu dânsul, că iaste tare și puternic, ci mai bine să împarțu vânatul mieu și să-i dau și lui și voi fi în pace. Iar eu, deaca nu mă voiu

---

[34] Dan ZAMFIRESCU, *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie, ed. cit.*, pp. 250-253, 332–336.

[35] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, studiu introductiv și note de Dan Zamfirescu și G. Mihăilă, București, 1970, p. 340.

[36] Pentru valoarea simbolică a calului, care m-a preocupat de mai multă vreme, vezi Maria Magdalena SZÉKELY, „Gesturile puterii la Ștefan cel Mare", în „Analele Putnei", vol. I, 2005, 1, pp. 156-158; EADEM, *Calul: de la mijloc de transport la simbol de putere*, comunicare la colocviul *Lumea animalelor: realități, reprezentări, simboluri*, II, Iași, 9 noiembrie 2010 (în curs de publicare).

[37] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, ed. cit.*, pp. 265-266.

sătura cu ce-mi va mai rămânea, nu voi muri, ci voi trăi până iar voi mai vâna ceva şi voi mânca de mă voi sătura». Şi déde dentr-acel vânat ce prinsése câtva şi să împăcă cu dânsul. Aşa şi voi, fraţilor, sânteţi ca şi şoimul şi multe biruiţi, şi iaste vânatul în mâinile voastre, adică avuţiia. Deci, de veţi vedea pre niscare limbi păgâne să se pornească asupra voastră cu oşti gréle şi cu putére mare, voi nu vă potriviţi lor şi să vă bateţi cu dânşii într-acel ceas, ci socotiţi ce le veţi slobozi din unghile voastre vânat, adică avuţie, să le daţi să mănânce, ca să să părăsească de voi, cum şi vulturul lăsă pre şoimu"[38].

În vechime, comportamentul ciudat al **cucului** era extrem de cunoscut[39], de la el pornind – după cum remarca Mihai Coman – „o mulţime de credinţe şi imagini folclorice, menite să dea o semnificaţie culturală unui asemenea mod de viaţă şi, într-o a doua etapă, să-l ipostazieze în arhetip comportamental"[40].

În ceea ce priveşte povestea cu **şoimul** şi **vulturul** – înaripate[41] învestite cu semnificaţii multiple[42] – ea nu-şi află originea în *Fiziolog* şi nici în vreuna din sursele

---

[38] *Ibidem*, pp. 278-279.

[39] *Fiziolog. Bestiar*, ediţie de Cătălina Velculescu şi V. Guruianu, cu un excurs de Manuela Anton, ilustraţii după desene de epocă: Mihaela Dumitru, Bucureşti, 2001, p. 89; Jacques VOISENET, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du V^e au XII^e siècle*, préface de Jacques Le Goff, Turnhout, 2000, p. 135; Beryl ROWLAND, *Birds with Human Souls*, Knoxville, 1978, pp. 38-41; Jean-Paul CLÉBERT, *Bestiar fabulos. Dicţionar de simboluri animaliere*, trad. din lb. franc. de Rodica Maria Valter şi Radu Valter, Bucureşti, 1995, p. 95; Jean CHEVALIER, Alain GHEERBRANT, *Dicţionar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. I, Bucureşti, 1993, pp. 406-407.

[40] Mihai COMAN, *Bestiarul mitologic românesc*, Bucureşti, 1996, p. 125.

[41] Din uriaşa bibliografie consacrată acestor două păsări, unele titluri sunt de reţinut, mai ales datorită sugestiilor pe care le conţin şi a deschiderilor pe care le propun: Rudolf WITTKOWER, „Eagle and Serpent. A Study in the Migration of Symbols", în „Journal of the Warburg Institute" II, 1939, 4, pp. 293-325; Beryl ROWLAND, *Birds with Human Souls*, pp. 51-63; Robert DELORT, *Les animaux en Occident du X^e au XVI^e siècle*, în volumul *Le monde animal et ses représentations au Moyen Âge (XI^e–XV^e siècles)*, Actes du 15^e Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur publique, Toulouse, 1984, pp. 11-45; Michel ZINK, *Le monde animal et ses représentations dans la littérature française du Moyen Âge*, în acelaşi volum, pp. 47-71; Marcel DURLIAT, *Le monde animal et ses représentations iconographiques du XI^e au XV^e siècle*, în acelaşi volum, pp. 73-92; Mireille VINCENT-CASSY, *Les animaux et les péchés capitaux: de la symbolique à l'emblématique*, în acelaşi volum, pp. 121-132; Michel PASTOUREAU, *Quel est le roi des animaux ?*, în acelaşi volum, pp. 133-142; *La chasse au Moyen Âge*, Actes du Colloque de Nice (22–24 juin 1979), Nisa, 1980, *passim*; Robert M. GRANT, *Early Christians and Animals*, Londra-New York, 1999, *passim*; *La chasse au Moyen Âge. Société, traités, symboles*, textes réunis par Agostino Paravicini Bagliani et Baudouin Van den Abeele, Florenţa, 2000, *passim*; William Perry MARVIN, *Hunting Law and Ritual in Medieval English Literature*, Cambridge, 2006, *passim*.

[42] *Fiziologul*, studiu filologic, studiu lingvistic, ediţie şi glosar de V. Guruianu, în volumul *Cele mai vechi cărţi populare în literatura română*, II, Bucureşti, 1997, p. 96; *Fiziolog. Bestiar*, pp. 33, 36, 41, 51, 56, 69, 70–71, 80; *Damaschin Studitul şi „Pseudo-Fiziologul" editat de C. N. Mateescu*, ediţie de Cătălina Velculescu şi Lucia Toader, studiu introductiv de Cătălina Velculescu, în volumul *Texte uitate, texte regăsite*, V, Bucureşti, 2006, pp. 148-149; *Fiziologul latin*; Richard de FOURNIVAL, *Bestiarul iubirii*, ediţie îngrijită, traducere din latină şi franceza veche, note şi studiu de Anca Crivăţ, Iaşi, 2006, p. 19, nr. VIII; *Physiologus*, Translated by Michael J. Curley, Austin-Londra, 1979, pp. 12-13; Florence McCULLOCH, *Mediaeval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill, 1962, pp. 113-115; *Beasts and Birds of the Middle Ages. The Bestiary and Its Legacy*, Edited by Willene B. Clark and Meradith T. McMunn, Philadelphia, 1989, *passim*; *Bestiaires du Moyen Âge*, mis en français moderne et présentés par Gabriel Bianciotto, Paris, 1992, pp. 27-28, 75-76, 184-185, 191-192; Jacques VOISENET, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V^e–XI^e s.)*, Toulouse, 1994, *passim*; IDEM, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval*, *passim*; Gaston Duchet SUCHAUX, Michel PASTOUREAU, *Le bestiaire médiéval. Dictionnaire historique et bibliographique*, Paris, 2002, pp. 20-24, 67-69; Mihai COMAN, *Bestiarul mitologic românesc*, pp. 188-191, 193-196; Jean-Paul CLÉBERT, *Bestiar fabulos*, pp. 285-287, 334-340; Jean CHEVALIER, Alain GHEERBRANT, *Dicţionar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, III, Bucureşti, 1993, pp. 319-320, 475-480; Lucia IMPELLUSO, *Natura şi simbolurile sale. Plante, flori şi animale*, traducere de Ana Maria Gebăilă, Bucureşti, 2009, pp. 293-295.

Învățăturilor, deja identificate. În *Floarea darurilor*, vulturul ilustrează generozitatea, pentru că „niciodată nu poate să-i fie o foame atât de mare, încât să nu lase întotdeauna o jumătate din ceea ce prinde și altor păsări, care zboară în urma lui"[43]. În aceeași scriere, șoimul simbolizează mărinimia, fiindcă preferă să moară decât să mănânce carne stricată[44], iar șoimul de stâncă este asociat cu viciul mândriei, întrucât vrea să domnească peste toate celelalte păsări, ba are chiar „cutezanța înfumurată să ucidă vulturul, care este regele tuturor păsărilor"[45]. Deși, în această secvență, șoimul de stâncă și vulturul sunt surprinși împreună, este evident că nu aici își are obârșia povestirea așternută în scris de Neagoe Basarab.

După opinia lui G. Mihăilă, editorul variantei slave a *Învățăturilor*, „pilda cucului și cea a șoimului sunt folosite spre a crea un veritabil imn al curajului și patriotismului, iar pilda șoimului și a vulturului este în întregime **o creație a lui Neagoe**, în maniera *Fiziologului*, așa cum peste două secole Cantemir va folosi același izvor în romanul său *Istoria ieroglifică*. Pornind de la calitățile șoimului, etalate de *Fiziolog*, Neagoe face din acestea o alegorie a Țării Românești în confruntarea cu vulturul (Imperiul Otoman) și ridică practica plății tributului către Poartă, spre a evita războiul, la o semnificație moral-politică superioară. Modul cum Neagoe Basarab a creat în marginea *Fiziologului* această parabolă politică ne dă măsura artei sale de scriitor"[46].

Se poate totuși ca pilda să nu fie în întregime originală, ci inspirată de una din acele povești ornitologice, care au circulat până târziu în spațiul românesc și din care, în veacul al XIX-lea, folcloristul Simeon Florea Marian a cules și publicat un număr semnificativ. Sper că apelul la știința și priceperea unui etnolog va putea lămuri, în viitor, această chestiune. Oricum ar fi, nu pierd din vedere calitatea de vătaf de vânători pe care Neagoe a deținut-o înainte de domnie și care a putut să-l familiarizeze cu modul de viață și comportamentul viețuitoarelor pădurii, precum și cu mitologia creată în jurul lor.

S-ar putea crede că cineva care fusese odată „mai mare preste vânători" și-a ales pentru scrierea sa îndeosebi pilde cu fiare și păsări sălbatice. În realitate, cel mai adesea este citată o insectă, mult prețuită încă din Antichitate, ba poate chiar și de mai înainte, încărcată de sensuri[47] și

---

[43] Pandele OLTEANU, ***Floarea darurilor** sau **Fiore di virtù***, studiu, ediție critică pe versiuni, după manuscrise, traducere și glosar în context comparat, Timișoara, 1992, p. 58.

[44] *Ibidem*, p. 91.

[45] *Ibidem*, p. 104.

[46] G. MIHĂILĂ, în *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ediție facsimilată după unicul manuscris păstrat, transcriere, traducere în limba română și studiu introductiv de prof. dr. G. Mihăilă, membru corespondent al Academiei Române, cu o prefață de Dan Zamfirescu, București, 1996, p. 421, nota 12 (subl. a.).

[47] *Fiziolog. Bestiar*, p. 44, 59, 93; *„Hexaemeronul" lui Vasile cel Mare în traducere românească (secolul al XVIII-lea). Crearea animalelor*, ediție și studiu introductiv de Manuela Anton, în volumul *Texte uitate, texte regăsite*, II, București, 2003, pp. 156-158; *Damaschin Studitul și „Pseudo-Fiziologul" editat de C. N. Mateescu*, pp. 159-160; Florence McCULLOCH, *Mediaeval Latin and French Bestiaries*, pp. 95-96; *Bestiaires du Moyen Âge*, pp. 194-197; Jacques VOISENET, *Bestiaire chrétien*, *passim*; IDEM, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval*, *passim*; Debra HASSIG, *Medieval Bestiaries. Text, Image, Ideology*, Cambridge, 1995, pp. 52-61; Gaston Duchet SUCHAUX, Michel PASTOUREAU, *Le bestiaire médiéval*, pp. 17–19; Romulus VULCĂNESCU, *Mitologie română*, București, 1987, pp. 534–535; Jean-Paul CLÉBERT, *Bestiar fabulos*, pp. 19–21; Jean CHEVALIER, Alain GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri*, I, pp. 82–84; Lucia IMPELLUSO, *Natura și simbolurile sale*, pp. 334–335. În *Florea darurilor*, albina simbolizează virtutea dreptății (Pandele OLTEANU, ***Floarea darurilor** sau **Fiore di virtù***, p. 75).

căreia i-a fost consacrată o bibliografie consistentă[48]: **albina**. „Beneficiind de rosturi economice majore – scria Mihai Coman – și de o constituție biologică paradoxală, această insectă a declanșat toate structurile specifice analizei realului prin categoriile și strategiile mitului"[49].

În capitolul al treilea din *Învățături*, în elogiul mamei sale răposate, Neagoe Basarab folosește, pentru a sublinia devotamentul și hărnicia doamnei Neaga, exemplul albinei: „Și nu pociu să socotescu și să număr osteninţele tale, cât te-ai ostenit pentru mine. Ce numai ce știu pe albină, că să ostenéște și ia multu, că acéia niciodată de dulcețile florilor nu să poate sătura, nici de osteneală. Așijderea mi să pare să fie ia mai ostenitoare și decât alte pasări, ce însă socotiiu și chibzuiiu că acéia numai ziua ce să ostenéște, iar noaptea ia se odihnéște și să răpaosă; iar pre tine, o, draga mea maică, eu te aleș mai ostenitoare dăcât dânsa. Pentru ce ? Pentru că albina noaptea să odihnéște și să răpaosă; încă și alte pasări ale ceriului, toate, și peștii din fundul mării, toți atunci să odihnescu. Iar tu, maica mea, niciodată n-ai avut odihnă, nici ziua, nici noaptea, nici măcar într-un ceas, nici te-ai săturat niciodată de osteneală. Pentr-acéia, iubita mea maică, te chem pre tine că ești mai ostenitoare decât albina și decât pasările ceriului și decât peștii mării"[50]. Încercările de a descoperi sursa din care Neagoe Basarab s-a putut inspira nu au dus, deocamdată, la nici un rezultat.

În capitolul al doisprezecelea, autorul se referă din nou la albine, invocând, de această dată, o particularitate a comportamentului ei, cunoscută până în zilele noastre și exploatată de apicultori pentru a se feri de înțepăturile micilor insecte: „Că cum iaste obiceaiul albinilor de lăcuescu în fagurii lor, carii i-au câștigat iale, iar când li să adaoge fumul, iale nu pot răbda, ci fug din fagurii lor de fum (însă iar nu foarte să dăpărtează de câștigul lor și așteaptă cândai doar s-ar potoli acel fum și să să întoarcă iar la locul lor, décii deaca văd că să împuținează fumul, iar să întorcu la lăcașul lor, care au agonisit; iar deaca văd că iaste tot fum mult, cu multă jale și obidă își năpustescu lăcașul său), așa și duhul sfânt după greșalele noastre, tot ne așteaptă, cândai doară ne vom întoarce spre pocăință, ca să să întoarcă și el iar în trupul omului, cum și albinile la agoniseala lor. Iar deaca véde că nu ne pocăim, ci să umple trupul nostru de păcate, deacii el fuge de la noi, ca și albinile de fum, și cu multă jale și întristăciune îl părăséște"[51]. Izvorul acestui fragment nu a putut fi identificat[52].

---

[48] Am selectat din această bibliografie doar câteva titluri, despre care cred că ar putea fi folositoare cercetătorilor români, măcar sub raportul metodologiei: Robert DELORT, *Animalele și istoria lor*, traducere de Mioara Izverna și Florica Georgescu, București, 1993, pp. 252–291; IDEM, *Les animaux en Occident du X^e au XVI^e siècle*, pp. 11–45; Marie GREZES, *L'homme et l'abeille*, in volumul *Histoire et animal*, II, études réunies et présentées par Alain Couret et Frédéric Oge, Toulouse, 1989, pp. 493–505; Marie GREZES-BAKCHINE, *L'homme et l'abeille selon «La nouvelle Maison Rustique»*, în volumul *L'homme, l'animal domestique et l'environnement du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Nantes, 1993, pp. 193–203; Robert M. GRANT, *Early Christians and Animals*, *passim*; Marie-Thérèse ZENNER, *From Divine Wisdom to Secret Knowledge. The Cosmology of the Honeybee in the Church Calendar*, in „Micrologus. Natura, scienze e società medievali", VIII, *Il mondo animale*, 1, 2000, pp. 103–124; Nadia POLLINI, *Les propriétés des abeilles dans le* ***Bonum universale de apibus*** *de Thomas de Cantimpré (1200–1270)*, în același tom, pp. 261–296; Michel PASTOUREAU, *Les abeilles de Napoléon (1804–1815)*, în IDEM, *Les animaux célèbres*, Paris, 2001, pp. 245–250.

[49] Mihai COMAN, *Bestiarul mitologic românesc*, p. 20.

[50] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, *ed. cit.*, p. 237.

[51] *Ibidem*, p. 318.

[52] G. MIHĂILĂ, în *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ediție facsimilată, p. 425, nota 7.

Se pare că Neagoe Basarab era interesat de felul în care fumul alunga albinele, pentru că fenomenul mai este menționat o dată, în cuvântul de învățătură către cele două slugi credincioase: „Iar Domnul nostru Hristos nimic nu iubéște ca trupul omului, ca și cum iubéște stupul albinele în fagurii săi cei cu miare. Iar și stupul, măcară deși iubéște și pohtéște pre albini în fagurii săi, iară ele, deca fug de fum, năpustescu fagurii și fug, și-i lasă pustii”[53].

În sfârșit, în capitolul al doisprezecelea, albina este dată ca exemplu de înțelepciune și chibzuință, utilizându-se, în acest scop, elemente specifice modului ei de viață: „Și să fiți înțelepți și chibzuiți de nu mai mult, încai ca albinile. Că vedeți că albina cât iase din uleiul ei și umblă prin flori de-și agoniséște mannă și hrană cu multă osteneală, că tot câștigul și agoniseala ei din flori iaste, însă nu din tot féliul de flori. Că de ar fi aducând manna ei din tot feliul de flori, n-ar fi fagurii ei așa de dulci; ce den toate florile alége care sânt mai dulci, de adună agoniseala sa dintr-însele. Pentr-acéia și fagurii ei sânt atâta de dulci și în toată vrémea să îndulcéște de dânșii, și nu numai albina, ci și alte făpturi ale lui Dumnezeu. Așijderea și domnul care iaste ales și unsu lui Dumnezeu, aceluia-i sânt slugile ca și florile. Deci, de va priimi domnul toate cuvintele lor, și céle bune, și céle rele în inima sa, niciodată nu i să va îndulci inima, cum și fagurii albinii n-ar fi dulci, de ar fi strânsu mannă din toate florile, și din céle dulci, și din céle amară; ci de céle amară ia să feréște, iar din céle buni și dulci ia. Pentr-acéia sânt fagurii așa de dulci. Vezi și socotéște, o, ticăloase ome, ce iaste albina, cum să socotéște și să feréște și nu să pune pe florile céle amară fără numai pre céle dulci și își ia dintr-acélea hrană !”[54]. Nici în cazul acestei pilde modelul literar nu s-a putut afla[55].

Exemplele citate sunt suficiente, cred, pentru a conchide că Neagoe Basarab a utilizat foarte adesea simbolurile zoomorfe, atât în propria sa viață, cât și în scrierea care i se datorează. Viețuitoarele care-l reprezentau pe el însuși sau puterea sa, dar și cele care ofereau modele de viață pentru omul creștin au fost prinse într-un joc inteligent al sensurilor. Pasărea din stema Țării Românești rămâne acvilă, dar cu cap de corb. Țapul cu corn înfrânge nu berbecul fantastic din *Biblie*, ci dragonul. Vulturului bicefal i se vede un singur cap. Calul frumos, bun și cu harnașament scump este un animal al puterii. Cucul nu-și clocește ouăle. Albina nu suferă fumul. Tot ea este aceea care culege doar polenul florilor dulci, pentru ca și mierea să iasă dulce. Păsările și peștii se odihnesc în timpul nopții. Ușurința cu care se cultivă polisemantismul, dar și naturalețea cu care o creatură reală sau fantastică este transformată într-un element important al ideologiei politice trădează o cunoaștere serioasă din partea autorului, nu numai a surselor livrești, ci și a însușirilor și deprinderilor unei specii sau a alteia, desigur la nivelul de informație din secolul al XVI-lea. Cultura proprie, constituită prin observații directe sau prin învățături transmise de alții, ocupă un loc tot atât de important ca și stăpânirea izvoarelor scrise. Acolo unde cunoștințele se termină, se exploatează mitul, după cum mitul însuși este îmbogățit și completat cu situații din lumea înconjurătoare. Și într-un caz, și în celălalt, încărcătura simbolică rămâne neatinsă. În acest mozaic copleșitor, cu ambivalențe, migrații de sensuri și răsturnări semantice neașteptate, este aproape imposibil a mai discerne limita dintre real și fantastic.

[53] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, ed. cit.*, p. 351.
[54] *Ibidem*, pp. 322–323.
[55] G. MIHĂILĂ, în *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ediție facsimilată, p. 425, nota 12.

Bibliografie

Beasts and Birds of the Middle Ages. The Bestiary and Its Legacy, Edited by Willene B. Clark and Meradith T. McMunn, Philadelphia, 1989;

BELDICEANU, Nicoară, *La Moldavie ottomane à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle*, în „Revue des Études Islamiques", 2, 1969;

Bestiaires du Moyen Âge, mis en français moderne et présentés par Gabriel Bianciotto, Paris, 1992;

Biblia sau Sfânta Scriptură, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită cu binecuvântarea și prefața Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, sprijinit pe numeroase alte osteneli, București, 2001;

Cele mai vechi cărți populare în literatura română, XI, *Alexandria. Cea mai veche versiune păstrată*, studiu introductiv, ediție și glosar de Florentina Zgraon, București, 2006;

CERNOVODEANU, Dan, *Evoluția armeriilor Țărilor Române de la apariția lor și până în zilele noastre (sec. XIII–XX)*, traducere din limba franceză de Livia Sîrbu, Brăila, 2005;

IDEM, *Știința și arta heraldică în România*, București, 1977;

La chasse au Moyen Âge, Actes du Colloque de Nice (22–24 juin 1979), Nisa, 1980;

La chasse au Moyen Âge. Société, traités, symboles, textes réunis par Agostino Paravicini Bagliani et Baudouin Van den Abeele, Florența, 2000;

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. I, III, București, 1993;

CHIHAIA, Pavel, *Cu privire la* ***Învățături*** *și la câteva monumente din vremea lui Neagoe Basarab*, în volumul *Neagoe Basarab (1512–1521). La 460 de ani de la urcarea sa pe tronul Țării Românești*, București, 1972;

IDEM, *Mănăstirea Argeșului (încercare de reconstituire)*, în IDEM, *Din cetățile de scaun ale Țării Românești*, București, 1974;

IDEM, „Stema de piatră a voievodului Neagoe Basarab de la Muzeul orașului Curtea de Argeș", în „Buletinul Monumentelor Istorice", XXXIX, 1970, 1;

IDEM, „Stema de piatră a voievodului Vlad Dracul de la Muzeul orașului Curtea de Argeș", în „Revista Muzeelor", VI, 1969, 5.

IDEM, *Steme și simboluri la Mănăstirea Argeșului*, în idem, *De la „Negru vodă" la Neagoe Basarab. Interferențe literar-artistice în cultura românească a evului de mijloc*, București, 1976;

IDEM, *Vlad Dracul, voievod al Țării Românești și cavaler al Ordinului Dragonului*, în IDEM, *Tradiții răsăritene și influențe occidentale în Țara Românească*, București, 1993;

CLÉBERT, Jean-Paul, *Bestiar fabulos. Dicționar de simboluri animaliere*, trad. din lb. franc. de Rodica Maria Valter și Radu Valter, București, 1995;

COCAGNAC, Maurice, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, trad. din lb. franc. de Michaela Slăvescu, București, 1997;

COMAN, Mihai, *Bestiarul mitologic românesc*, București, 1996;

Cronicari munteni, I, ediție îngrijită de Mihail Gregorian, București, 1961;

Damaschin Studitul și „Pseudo-Fiziologul" editat de C. N. Mateescu, ediție de Cătălina Velculescu și Lucia Toader, studiu introductiv de Cătălina Velculescu, în volumul *Texte uitate, texte regăsite*, V, București, 2006;

DELORT, Robert, *Animalele și istoria lor*, trad. de Mioara Izverna și Florica Georgescu, București, 1993;

IDEM, *Les animaux en Occident du X^e au XVI^e siècle*, în volumul *Le monde animal et ses représentations au Moyen Âge (XI^e–XV^e siècles)*, Actes du 15^e Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur publique, Toulouse, 1984 ;

Documenta Romaniae Historica, B. Țara Românească, II, vol. îngrijit de Ștefan Ștefănescu și Olimpia Diaconescu, București, 1972;

DOGARU, Maria, *Sigiliile, mărturii ale trecutului istoric. Album sigilografic*, București, 1976;

DUMITRESCU, Carmen Laura, *Pictura murală din Ţara Românească în veacul al XVI-lea*, Bucureşti, 1978;
DURLIAT, Marcel, *Le monde animal et ses représentations iconographiques du XI^e^ au XV^e^ siècle*, în volumul *Le monde animal et ses représentations au Moyen Âge (XI^e^–XV^e^ siècles)*, Actes du 15^e^ Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur publique, Toulouse, 1984 ;
Fiziolog. Bestiar, ediţie de Cătălina Velculescu şi V. Guruianu, cu un excurs de Manuela Anton, ilustraţii după desene de epocă: Mihaela Dumitru, Bucureşti, 2001;
Fiziologul, studiu filologic, studiu lingvistic, ediţie şi glosar de V. Guruianu, în volumul *Cele mai vechi cărţi populare în literatura română*, vol. II, Bucureşti, 1997;
Fiziologul latin; Richard de Fournival, *Bestiarul iubirii*, ediţie îngrijită, traducere din latină şi franceza veche, note şi studiu de Anca Crivăţ, Iaşi, 2006;
GRANT, Robert M., *Early Christians and Animals*, Londra-New York, 1999;
GREZES, Marie, *L'homme et l'abeille*, în volumul *Histoire et animal*, II, études réunies et présentées par Alain Couret et Frédéric Oge, Toulouse, 1989;
GREZES-BAKCHINE, Marie, *L'homme et l'abeille selon «La nouvelle Maison Rustique»*, în volumul *L'homme, l'animal domestique et l'environnement du Moyen Âge au XVIII^e^ siècle*, Nantes, 1993;
HASSIG, Debra, *Medieval Bestiaries. Text, Image, Ideology*, Cambridge, 1995;
„Hexaemeronul" lui Vasile cel Mare în traducere românească (secolul al XVIII-lea). Crearea animalelor, ediţie şi studiu introductiv de Manuela Anton, în volumul *Texte uitate, texte regăsite*, vol. II, Bucureşti, 2003;
IMPELLUSO, Lucia, *Natura şi simbolurile sale. Plante, flori şi animale*, traducere de Ana Maria Gebăilă, Bucureşti, 2009;
IORGA, N., „Faze sufleteşti şi cărţi reprezentative la români, cu specială privire la legăturile *Alexandriei* cu Mihai Viteazul", în „Academia Română. Memoriile Secţiunii Istorice", s. II, tom. XXXVII, 1914–1915;
IDEM, *Istoria literaturii româneşti*, I, ediţia a II-a, Bucureşti, 1925;
IDEM, *Istoria românilor*, IV, *Cavalerii*, volum îngrijit de Stela Cheptea şi Vasile Neamţu, Bucureşti, 1996;
IDEM, *Livres populaires dans le sud-est de l'Europe et surtout chez les Roumains*, în „Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique", XIV, 1928;
Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, ediţie facsimilată după unicul manuscris păstrat, transcriere, traducere în limba română şi studiu introductiv de prof. dr. G. Mihăilă, membru corespondent al Academiei Române, cu o prefaţă de Dan Zamfirescu, Bucureşti, 1996;
Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, text ales şi stabilit de Florica Moisil şi Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, studiu introductiv şi note de Dan Zamfirescu şi G. Mihăilă, Bucureşti, 1970;
MARVIN, William Perry, *Hunting Law and Ritual in Medieval English Literature*, Cambridge, 2006;
MAZILU, Dan Horia, *Lege şi fărădelege în lumea românească veche*, Iaşi, 2006;
MĂNESCU, Jean N., *Cu privire la originea stemei Ţării Româneşti*, în „Cercetări Numismatice", V, 1983;
IDEM, *L'évolution historique des armoiries des Principautés Roumaines du XV^e^ au XIX^e^ siècle*, în „Revue Roumaine d'Histoire", XXVII, 1988, 4;
IDEM, *Das Oswaldussymbol in der Wappentierwelt Osteuropas*, extras din „Genealogica et Heraldica", Helsinki, 1984;
McCULLOCH, Florence, *Mediaeval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill, 1962;
NASTASE, D., *L'aigle bicéphale dissimulée dans les armoiries des Pays Roumains. Vers une crypto-héraldique*, în volumul *Roma, Constantinopoli, Mosca. Atti del I Seminario Internazionale di Studi Storici „Da Roma alla Terza Roma", 21–23 aprile 1981*, Napoli, 1983;
NĂSTUREL, Petre Ş., *Mănăstirea Lavra de la Athos. Acvila bicefală a lui Neagoe*, în volumul ***De potestate**. Semne şi expresii ale puterii în Evul Mediu românesc*, studii şi articole de Dumitru Nastase,

Ştefan S. Gorovei, Benoît Joudiou, Sorin Iftimi, Maria Magdalena Székely, Petronel Zahariuc şi o nota de Petre Ş. Năsturel, Iaşi, 2006;
IDEM, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e^ siècle à 1654*, Roma, 1986;
IDEM, *O datină bizantină: vălurile bisericeşti din veşminte domneşti şi boiereşti*, în „Analele Putnei", IV, 2008, 1.
NEAGOE, Manole, *Neagoe Basarab*, Bucureşti, 1971;
OLTEANU, Pandele, ***Floarea darurilor*** *sau* ***Fiore di virtù***, studiu, ediţie critică pe versiuni, după manuscrise, traducere şi glosar în context comparat, Timişoara, 1992;
PANAITESCU, P. P., ***Învăţăturile lui Neagoe Basarab.*** *Problema autenticităţii*, în idem, *Contribuţii la istoria culturii româneşti*, ediţie îngrijită de Silvia Panaitescu, prefaţă, note şi bibliografie de Dan Zamfirescu, Bucureşti, 1971;
PASTOUREAU, Michel, *Les abeilles de Napoléon (1804–1815)*, în idem, *Les animaux célèbres*, Paris, 2001;
IDEM, *Quel est le roi des animaux ?*, în volumul *Le monde animal et ses représentations au Moyen Âge (XI^e^–XV^e^ siècles)*, Actes du 15^e^ Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur publique, Toulouse, 1984 ;
Physiologus, Translated by Michael J. Curley, Austin-Londra, 1979;
PIPPIDI, Andrei, *Tradiţia politică bizantină în Ţările Române în secolele XVI–XVIII*, ediţie revăzută şi adăugită, Bucureşti, 2001;
POLLINI, Nadia, *Les propriétés des abeilles dans le* ***Bonum universale de apibus*** *de Thomas de Cantimpré (1200–1270)*, în „Micrologus. Natura, scienze e società medievali", VIII, *Il mondo animale*, 1, 2000;
ROWLAND, Beryl, *Birds with Human Souls*, Knoxville, 1978;
SACERDOŢEANU, Aurelian, „Contribuţii la studiul diplomaticii slavo-române. Sfatul domnesc şi sigiliile din timpul lui Neagoe Basarab (1512–1521)", în „Romanoslavica", X, 1964;
SUCHAUX, Gaston Duchet, PASTOUREAU, Michel, *Le bestiaire médiéval. Dictionnaire historique et bibliographique*, Paris, 2002 ;
SZÉKELY, Maria Magdalena, „Gesturile puterii la Ştefan cel Mare", în „Analele Putnei", I, 2005, 1;
TIRON, Tudor-Radu, „Bestiarul heraldic muntean. O încercare de sistematizare", în „Revista de Istorie Socială", XIII–XV, 2008–2010;
VERGATTI, Radu-Ştefan, *Neagoe Basarab. Viaţa, domnia, opera*, Curtea de Argeş, 2009;
VINCENT-CASSY, Mireille, *Les animaux et les péchés capitaux: de la symbolique à l'emblématique*, în volumul *Le monde animal et ses représentations au Moyen Âge (XI^e^–XV^e^ siècles)*, Actes du 15^e^ Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur publique, Toulouse, 1984 ;
VOISENET, Jacques, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V^e^–XI^e^ s.)*, Toulouse, 1994;
IDEM, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du V^e^ au XII^e^ siècle*, préface de Jacques Le Goff, Turnhout, 2000 ;
VULCĂNESCU, Romulus, *Mitologie română*, Bucureşti, 1987;
WITTKOWER, Rudolf, "Eagle and Serpent. A Study in the Migration of Symbols", în "Journal of the Warburg Institute" II, 1939, 4;
WRIGHT, Charles H. H., *Daniel and His Prophecies*, Londra, 1906;
ZAMFIRESCU, Dan, *Neagoe Basarab şi Învăţăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate*, Bucureşti, 1973;
ZENNER, Marie-Thérèse, "From Divine Wisdom to Secret Knowledge. The Cosmology of the Honeybee in the Church Calendar", în „Micrologus. Natura, scienze e società medievali", VIII, *Il mondo animale*, 1, 2000;
ZINK, Michel, *Le monde animal et ses représentations dans la littérature française du Moyen Âge*, în volumul *Le monde animal et ses représentations au Moyen Âge (XI^e^–XV^e^ siècles)*, Actes du 15^e^ Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur publique, Toulouse, 1984.

Текстови интерполации в два източнославянски преписа на триодните синаксари

Assoc. Prof. dr. Lora TASEVA
Institut for Balkan Studies – Center of Thracology Sofia
ltaseva@yahoo.com

Zusammenfassung

Der Aufsatz behandelt drei Texteinschübe, die sich in zwei ostslavischen Abschriften der Synaxarien zum Triodion aus dem 16. Jahrhundert (RNB, Podogin 482 und BAN, STP 367) finden. Es wird nach ihren Entsprechungen im slavischen Schrifttum und in der byzantinischen Literatur gesucht. Besondere Aufmerksamkeit gilt der umfangreichsten Interpolation. Es zeigt sich, dass dieser Texteinschub nahe Parallelen in einer der byzantinischen Versionen der Chronik des Georgios Hamartolos hat, aber in keiner der beiden mittelalterlichen slavischen Übersetzungen vorhanden ist. Darüber hinaus werden einige Möglichkeiten erörtert, wie diese Textfragmente in die russischen Triodien gelangen konnten.

Textinterpolationen, slavische Handschriften, Übersetzungen byzantinischer Chroniken.

Триодните синаксари се нареждат сред византийските текстове, които много скоро след своето възникване навлизат в средновековната славянска книжнина. Приписват се на известния църковен историк Никифор Калист Ксантопулос († ок. 1335 г.)[1]. Един от найранните им запазени преписи – *Auct. E.5.14* от Бодлеанската библиотека, представлява „авторски" сборник, обединяващ няколко цикъла творби на константинополския писател[2]. Ако се съди по датировката на кодекса[3], появата на сбирката от 31 четива за празници о Триодния и Пентикостарния цикъл трябва да се отнесе към края на тринадесетото столетие. Според литературно-историческите данни първият превод на този корпус е извършен от среднобългарския книжовник Закхех Философ. Най-старите му датирани преписи (преди 1360 г.) се намират в изработените на Атон Постен триод *Sin. Slav. 23* и Цветен триод *Sin. Slav. 24* от манастира „Света Екатерина" на Синайския полуостров[4]. Текстологическите проучвания на южнославянски и руски ръкописи разшириха представата за рецепцията на тези текстове в славянското Средновековие. Доказа се, че през втората половина на четиринайсти век са възникнали още два независими превода – единият в сръбска[5], а другият в западнобългарска или сръбска среда[6]. Тяхната ръкописна традиция остава локално ограничена сред балканските православни славяни.

Много по-значима в книжовно-исторически аспект се оказва редакцията на Закхеевия превод, възникнала около средата на XIV в. Най-старите нейни преписи се намират в българските триоди от третата четвърт на XIV век *РНБ F.n.I.55*[7] и *БАН 13.1.4*[8],

---

[1] Ehrhard 1895: 262; Krumbacher 1897: §127; Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1902: 39; Карабинов 1910: 203-204.

[2] Coxe 1853: 662-663, № 79.

[3] Пак там.

[4] Попов 1978: 404-407.

[5] По-подробно у Taseva 2002; Тасева 2006: 209-221; Тасева 2010: 118-131.

[6] По-подробно у Тасева 2005: 203-215; Тасева 2010: 102-118.

[7] Христова, Загребин, Енин, Шварц 2009: 132. Предишни датировки – първата половина на XV в. (Гранстрем 1953: 86) и XIV в. (Доп. ПС XV в.: 46, № 1643).

[8] Сергеев (под печат). Предишна датировка – края на XIV в. (Срезневский, Покровский 1910: 122; ПС XI-XIV вв.: 238, № 880).

а също и в сръбския Постен триод *НБКМ 1381* от края на XIV в.[9] Макар да отсъстват преки данни за мястото на нейната поява, тази версия се свързва с книжовната дейност в столицата на Втората българска държава, като аргументацията се основава на комплекс от косвени доказателства: а) наличие на езикови особености, чиято по-висока честота се смята за белег на търновската книжнина[10]; б) принадлежността на някои свидетели (например *НБКМ 938*) към продукцията на Търновската школа[11]; в) авторитетът на тази текстова разновидност, която се радва на по-голяма популярност дори от първоначалния Закхеев превод и към която принадлежат повече от половината съхранени преписи на триодни синаксари в балкански юсови и безюсови ръкописи от XIV до XVI-XVII в.[12].

Тази редакция ляга в основата на източнославянската ръкописна традиция[13]. С изключение на Синаксара за Събота на Акатиста, който очевидно е преведен наново, руските и украински преписи на останалите четива следват доста точно търновския текст, като отклоненията се ограничават в случайни, предимно лексикални замени. Характерна особеност на триодните синаксари от източнославянската група е тяхното текстологическо единство – за разлика от българските и сръбските преписвачи руските рядко допускат иновации и по този начин осигуряват по-високата устойчивост на традицията. Значимите лексикални, синтактични или морфологични разночетения почти безизключително се повтарят във всички свидетели от източнославянски произход и следователно са били присъщи на техния общ протограф. На фона на тази текстологическа унифицираност на руския клон забележимо се открояват два сравнително късни постни триода – РНБ, Сбирка на М. Погодин № 482 от първата четвърт на XVI в.[14] (нататък *Пог 482*) и БАН, Сбирка текущи постъпления № 367 от 20-те – 30-те години на XVI в.[15] (нататък *СТП 367*). По разположението на четенията в службата двата кодекса се вписват в практика, която е обичайна и за южнославянските, и за руските триоди със синаксари по Търновската редакция. Оформянето на текста им в две колони също се подкрепя както от източнославянската, така и от западнобългарската и сръбската графична традиция. Особеното в *Пог 482* и *СТП 367* е наличието на три кратки вставки, които нямат паралел в познатите ми славянски и гръцки преписи на триодните синаксари. Именно те са обект на проучване в тази статия.

I. Първата вставка е поместена в Синаксара за Неделя на митаря и фарисея (*СТП 367* f. 6c-d, *Пог 482* f. 219c-d), където пояснява израза фарїсеи же, ꙗкоже ѿсѣченъ кто. Съдържанието й е следното:

избраннии си родъ въ вскоу добродѣтель· и постъ творахꙋ, постхоу бо с дващи в сꙋботꙋ, сирѣ понеделникъ и четвертокъ· ѿдесетковаахꙋ десткы начальства даꙗхꙋ· рекше добрѣиша ѿ всего даꙗхꙋ· а посл҃ѣнѣиша себѣ оставлꙗхꙋ· даꙗхꙋ тридестицею жрътвы и молитвы· крѣпко истꙁоваахꙋ, спхꙋ же на тѣсны дъскахъ или на тернїи· или на камене ѡстрыхъ, ꙗко да некако постражꙋть что телесно· или оукрадꙋт с въ снѣ, и в немъ бꙋдеть имъ съблазнъ, и въ истицанїе паднꙋть телесное· дер'жаахꙋ же и ꙁвѣꙁдоꙁаконїа честь· фарисеи же ꙁовахꙋт с, сирѣчь избраннии ѿ всѣ· фаресъ бо ꙁовет с по еврѣискомꙋ ꙗꙁыкꙋ ѿсѣченїе· ѿсѣченїе бо е стꙋ ча часꙋ· фаресъ (*СТП 367* f. 6c-d)

---

[9] Христова, Караджова, Вутова 1996: 61-67.
[10] Тасева 2010: 87-88.
[11] Попов 1978: 407-408.
[12] По-подробно за южнославянските преписи у Тасева 2010: 88-89.
[13] По-подробно за източнославянските преписи у Тасева 2010: 89-90.
[14] Новикова 1999: 85; предишна датировка първата половина на XVI в. (Каталог Погодин 1992: 123).
[15] Непубликувана датировка на д-р А. Сергеев от Ръкописния отдел при Библиотеката на Руската Академия на науките в Санкт Петербург.

Може да се допусне, че става дума за съпътстваща глоса, инкорпорирана от някой късен преписвач в синаксара, но не е изключено добавката да е направена и директно в текста. Прекият източник на тези пояснителни бележки засега не ми е известен, но близки по смисъл паралели се откриват във византийската лексикографска традиция. В речника Суда срещу лемата φαρισαῖοι се чете: ... νηστεία δὶς τοῦ σαββάτου, ξεστῶν καὶ πινάκων καὶ ποτηρίων καθαρισμοὶ ἀποδεκατώσεις τε καὶ ἀπαρχαὶ καὶ ἐνδελεχεῖς εὐχαὶ καὶ τὰ λοιπά...[16].

В езиков план вставката предлага разнопосочни данни. От една страна, тя съдържа множество фонетични, правописни и някои морфологични русизми: предаване на етимологично ꙗ с (твора́хѹ, оста̂ а́хѹ) и обратно (ꙗ́зыкѹ, добрѣ́ниша), източнославянски застъпници на сонантичните ꙑ (тернїн, дер҄жаахѹ, четвертокъ, но жрьтвы), специфично окончание за имперфект 3 л. мн.ч. -хоутъ[17] (ѕовахѹт с). От друга страна, се забелязват фонетични българизми (пострaж̑ѹть), а също и фонетични и морфологични южнославянизми (избраннии си родъ със смесване на ꙑ и и, паднѹть с включен суфикс нѫ във формата за сег. време). Не е показателна и употребата на сѫбота в значение 'седмица', защото тя има традиция още от Кирило-Методиевата епоха в същия израз от Евангелието на Лука 18:12: пощѫ с дъва краты въ сѫботѫ[18]. Още две сравнително редки думи се набиват на очи: отъдестъковати и ѕвѣздозаконие. Глагол отъдестъковати не е засвидетелстван в основните лексикографски наръчници, но сродният му отъдестьствовати се появява в евангелския и апостолския текст (Мт. 23:23, Евр. 7:5) за гр. ἀποδεκατοῦν[19]. Лексемата ѕвѣздозаконие за гр. ἀστρονομία се среща в Хрониката на Георги Амартол (наоучивь ꙗ ѕвѣздозаконїю и ѕвѣ̑здословїю)[20], в Михановичевата кръмчая и в Диоптрата на Филип Монотроп[21] също в различен контекст, срв.: и҆ е́ллины ѹ̓прѣмѫдри на по́лзѫ и҆нѣмъ· и҆ написашѧ ꙗ҆́же написашѧ и҆ рекошѧ ꙗ҆́же рекошѧ· граматичъскаа и҆ вѣтїнскаа и҆ землемѣрение· врачевскаа и҆ прѣмѫдро́стнаа и҆ ѕвѣздозако́нїе· и҆ что величаишее не гл҃а и҆ бо́лшее (Лвовски препис)[22]. От казаното дотук следва, че въз основа на езиковите черти на този текстов отрязък не може да се изкаже мотивирано преположение за времето и мястото на неговото възникване, а при липсата на точни паралели от гръцки и славянски източници произходът на разглежданата глоса остава неясен.

II. Втората вставка се намира в Синаксара за Събота месопусна (*СТП 367* f. 27d-28a, *Пог 482* f. 222a-b). Не се забелязва смислова връзка между основния текст (сѫдъ и҆матъ въсѣко [вставка] донде́же ѿ второе х҃ѐ о прїидетъ пришествїе) и вмъкнатия пасаж, поради което най-вероятно става дума за случайно механично компилиране. Вмъкнатият текст гласи: и се̑ ѕдѣ· достовѣрноу ѿ семь главизноу въчинемъ· ю҄ исповѣда бж҃ твеный ѿць нашь кѵ́ръ лѹка· ꙗ҆ко мла̂ сынъ ре́ и еще оу҆м ръ въ стра́нѣ моеи кн҃· и погребенъ бы въ гробѣ· и҆дѹщю же ми въ оу҆чилище· ѕрю въ е҆дином гробѣ сто́ща ча вка ѿпалена всего ꙗ҆коже главню· и призывающа м и҆ га юща· ꙗ҆ко о҃ставихъ в завѣтѣ написано· о҃ и҆збавленїи д ша свое· и҆ не

[16] Svidea lexicon 1935: 699.
[17] Иванов 1983: 341.
[18] SJS III: 396.
[19] SJS II: 599; Miklosich 1862-65: 535.
[20] Срезневский I: 966.
[21] Miklosich 1862-65: 222.
[22] Изказвам сърдечна благодарност на д-р Ю. Фуксбауер от Виенския университет за направената справка.

дaша ничто· рци оубо ꙗко да дана бѹдѣ· єлма аще не дана бѹдеть тако бѹдѹ· ꙗ же м зрищи· подобно же и въ бесѣдѣ, григорїа и петра[23]· о презвѵтери· обрѣтшимъ д щю в бани въ ѡбразѣ чл вѣ, и молившѹ презвѵтера· принести жрътвоу ѡ неи· (*СТП 367* f. 27d-28a). Може да се предположи, че текстът е заимстван от някакъв патеричен състав или друг сборник със смесено съдържание от типа на Изборника от 1076 г., но моите търсения досега не ми позволиха да идентифицирам фрагмента.

III. Най-голяма по обем и най-интересна е третата вставка, разположена в Синаксара за Събота сиропусна (*СТП 367* f. 77d-78c, *Пог 482* f. 225c-226a). Тя се появява в контекст за установяването на Великия пост след израза Ѯз же мънѹ, оубѡ семоу приключившомоу с· с тъми оумъшаленѣ быти.

Прекият славянски източник на този текстов отрязък също засега не може да бъде точно идентифициран. По съдържание фрагментът стои доста близо до откъс 22 от част Δʹ на издадения от фон Муралт гръцки текст на Хрониката на Георги Амартол[24], без да е негов пряк превод. За да онагледя по-добре близостта между съдържанието на интересуващата ни вставка и това на гръцкия текст по изданието на фон Муралт ги успоредявам по-долу, като изразите без паралел маркирам в сиво, а по-свободните преводни съответствия подчертавам.

СТП 367, 77d-78c	Δʹ 22 (по Муральт 1859: 569-570)
в лѣтописнеи бо книзѣ сице, сказѹетъ ѡ сѵрнон нелн· како еврѣи живѹщеи въ ієрл нмѣ· завистїю злою ѡбносими· живѹща в не· вс хрт їане оубивахѹ·	Εἰς τὸ χρονικὸν βιβλίον τοῦ Ἀλεξανδρέως ἐξηγητοῦ πῶς οἱ ἐνοικοῦντες Ἑβραῖοι ἐν Ἱερουσαλὴμ ζήλῳ φερόμενοι τοὺς κατοικοῦντας ἐν Ἱερουσαλὴμ χριστιανοὺς πάντας ἀπέκτειναν, καθὰ καὶ πρόσθεν εἴρηται,
въ пленениє же ієрл нмское· ѿ персъ плѣненъ бы с тѣиши патрїархъ захарїа и съ честными древесы·	τε ἡ ἅλωσις τῆς Ἱερουσαλὴμ ὑπὸ τῶν Περσῶν ἐγένετο καὶ τὰ τίμια ξύλα σὺν τῷ πατριάρχῃ εἰς Περσίδα ἤχθησαν.
тако по бжт венои ѡнои, и прѣславнѣи помощи б неи· и на греко бывшеи, и преславны промысло· гречьскїи ц рь ираклїе перьскѹю силоу крѣпко побѣдивъ, ст ѣишаго захарїю скончевша обрѣте· чт наꙗ древеса взе къ ієрл нмѹ идше·	Μετὰ γοῦν τὸ ποιῆσαι Ἡράκλειον τῇ τοῦ θεοῦ βοηθείᾳ τὸ μέγα καὶ ἀξιοθαύμαστον νῖκος καὶ τὸν μὲν πατριάρχην εὗρε τελευτήσαντα, τὰ δὲ τίμια ξύλα ἀναλαβὼν, ὡς εἴρηται, εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐπανῆκεν·

[23] Вероятно се визират Диалозите на папа Григорий Велики Двоеслов.
[24] Муральт 1859.

пр҇ѣреченїи же єврѣє· ıаже хр҇ тїане оубившеи· оубоıавше с и дары вземше· къ срѣтенїю цр҇ вою поидоша· с лестїю того въ клатвѣ оудръжати хотще·	Οἱ δὲ προλεχθέντες ἄθεοι Ἰουδαῖοι οἱ τοὺς χριστιανοὺς ἀνελόντες, φοβηθέντες καὶ δῶρα λαβόντες πρὸς ὑπαντὴν ἐξῆλθον τοῦ βασιλέως καὶ μετὰ δόλου τοῦτον εἰς ρκον κρατήσαντες·
ц҇ рь же въпроси ихъ ѿкѹдѹ єсте ѻни же к немѹ· раби цр҇т҇ва твоєго оубозїи єврѣи живѹщеи въ ієр҇ нмѣ· ıако оубо попросиша ємѹ клятвѹ, єже не ѡбидѣти и· не позна льсти ц҇ рь· и ра҇ сего не хот тѣ ѡбидѣти· клат с имъ клятвою·	ἠρώτησε τούτους ὁ βασιλεὺς πόθεν καὶ τίνες εἰσί· οἱ δέ· «δοῦλοι τῆς βασιλείας, σου πένητες Ἑβραῖοι οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλήμ» ἀπεκρίναντο. Ὁ δὲ ὤμωσεν μὴ ἀδικῆσαι αὐτούς, μὴ γνοὺς τὰ γενόμενα.
прише҇ же въ ієра҇ нмъ, иже в гора҇ и въ дрѹгы мѣстѣхъ крыюще с мало хр҇т҇ їанъ· пре҇ лице цр҇ во прїидоша·	Ἐλθὼν εἰς Ἱεροσόλυμα μόλις εὗρεν ὀλίγους χριστιανοὺς ἐν ὑρεσι καὶ σπηλαίοις κρυπτομένους.
въпрашаєми ıако не сѹ҇ ли и дрѹзїи ѿкрыша вс ц҇ рви·	Ὁ δὲ βασιλεὺς ἐρωτώμενος αὐτοὺς εἰ ἄλλοι οὐκ εἰσὶ χριστιανοί, ἔμαθε τὰ παρὰ τῶν Ἑβραίων πραχθέντα εἰς τοὺς χριστιανούς.
тога҇ позна ц҇ рь лесть єврѣискѹю· та҇ г ла к ни҇·	Γνοὺς οὖν ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων τὸν δόλον, λέγει τοῖς χριστιανοῖς·
что є҇ оугодно вамъ да сътворю· ѻни҇ просиша ємѹ оубити єврѣ· и ıако҇ сътвориша сице пострадати·	«Τί ἀρεστόν ἐστιν ὑμῖν ποιήσω;» Οἱ δὲ ἠτήσαντο παθεῖν αὐτοὺς ὡς αὐτοὶ ἔπραξαν.
ц҇ рь же клятвы боıа с не въсхотѣ се҇ сътворити·	Ὁ δὲ βασιλεὺς τὸν ρκον φοβηθείς, οὐκ ἤθελε τοῦτο πρᾶξαι.
хр҇т҇ їане же ıако видѣша се҇· хотше разѹ҇ свои полоучити· оуставиша сїю н҇елю сырнѹю постити за ц҇ р иракліıа· сїа же оубо здѣ҇ въчини с ѻ҇ сырнои н҇ели· ѿ пре҇ре҇ ныиа книгы лѣтописны· но҇ мы оубо с ты и б гоносны ѻ҇ць оумышленїє ѻбьдръжаще· сїю бо н҇елю въчиниша.	Οἱ δὲ χριστιανοὶ θέλοντες τούτου τυχεῖν, ἐτύπωσαν τὴν ἑβδομάδα νηστεύειν ὑπὲρ τῆς τοῦ ρκου παραβάσεως· ἕως ὧδε περὶ τούτου.

Би могло да се очаква, че непосредствен източник на вставката е един от двата славянски превода на Хрониката на Георги Амартол – старобългарският[25] от X в. или южнославянският от третата четвърт на XIV в.[26]. Доколкото обаче може да се съди

[25] Споровете относно атрибуцията на този превод като български или руски продължават вече век и половина. Макар становището на В. Истрин за източнославянски произход на превода да се поддържа и днес от някои руски учени, други (български, чешки и немски) изследователи изтъкват доказателства за връзката му с България през X век. Срв. Истрин 1920: VI-VII; Scholz 1972: 10*-12*; Станков 1990: 74-88; Станков 2003: 380-389; Матвеенко, Щеголева 2006; Пеев 2007: 569-578.

[26] Weingart 1923: 261; Scholz 1972: 9*.

по изданието на В. Истрин, в ранния превод на Хрониката въпросният пасаж липсва, макар съседните му текстове (части 21 и 23 от раздел Δ΄) да намират сравнително точно отражение в славянската версия[27]. Самият Истрин отбелязва, че преводът се основава не на редакцията в издадения от Муралт ръкопис, а на тази в един Ватикански кодекс[28].

Аналогично е положението и в късния южнославянски превод. В най-стария негов препис от 1386 г. (ГИМ, *Синод. 148*), издаден от П. Новицки[29], също присъстват само части 21 и 23, но не и 22. Ето паралелите:

Превод X век РГБ, *МДА 100* (по Истрин 1920: 435)	гръцки текст (по Муральт 1859: 569-570)	Превод XIV век ГИМ, *Синод. 148* (по Новицкий 1881, f. 299г)
седмоу̑ лѣтоу наставшоу, животворное древо ч҃тнаго кр҃та вземь и въ Иерл҃мъ принсе҃ и тыа въздвигъ, с радостию многою и миромъ в Констнинь гра҃ възвратив с, іако таиноу нѣкоторою моудрость симь скончавь· іако бо въ д҃нии ·ѕ҃· б҃ъ всю тварь створивъ, ·з҃· д҃нь покои наре҃·	(21) ...τὰ ζωοποιὰ ξύλα τοῦ πανσέπτου σταιροῦ ἀναλαβὼν καὶ εἰς Ἱερουσαλὴμ παραγενόμενος καὶ ταῦτα ὑψώσας μετὰ χαρᾶς πολλῆς καὶ εἰρήνης ὑπέστρεψεν ἐν Κ.Π. (22) Εἰς τὸ χρονικὸν βιβλίον ... περὶ τούτου. (23) Ὁ δὲ βασιλεὺς πλησιάσας τῇ Κ.Π. μυστικήν τινα θεωρίαν ἐκ πληρώματος θεοῦ συνειργάσας.	и животворнаіа дрѣва вьзьмь, вь Їерл҃мь вьзврацꙑ се сьблюдена ѡбрѣть та по б҃жию сьмотренїю· вь нѥмже сиіа вьзнесь и кь византїи абиѥ ѿпоустивь, вь седмоѥ лѣто сь многою радостию и миромь вь ц҃рьградь вьзврати се· таино нѣкоѥ видѣниѥ вь семь сьврьшивь· іакоже бѡ вь д҃нии шесть б҃ь вьсе сьзданиѥ сьтворивь·

Следователно непосредственият източник и за тази вставка остава неизясен. Сама по себе си появата на този фрагмент е трудно обяснима. Една от възможностите е, че той е присъствал в един от двата превода на Хрониката, но по неясни причини не е запазен в изследваните досега преписи. Другата предполага пасаж, близък до част 22 в изданието на Муралт, да е бил преведен в рамките на друго съчинение. По-малко вероятно е, вставката да възхожда пряко към гръцки източник, защото в двата ръкописа, които я съдържат, няма следи от директно ползване на византийски оригинали. Така окончателното изясняване на произхода и на тази интерполация остава за бъдещите изследователи на рецепцията на византийската историческа литература в славянския свят.

В резултат от направения опит за идентификация на разгледаните три вставки възникнаха повече въпроси, отколкото еднозначни отговори. Безспорно е обаче, че появата на тези откъси, принадлежащи към различни жанрове на средновековната литература, свидетелства за една доста богата по съдържание библиотека на скрипторията, в който случайно или съзнателно са направени интерполациите.

---

[27] Истрин 1920: с. 435.

[28] Истрин 1920: V.

[29] Новицкий 1878-80 и 1881. Текстът на изданието е достъпен в интернет на адрес: http://frontistesdiary.livejournal.com/18106.html?thread=1210

Цитирана литература

Гранстрем 1953 = Гранстрем, Е. Описание русских и славянских пергаменных рукописей. Ленинград 1953.
Доп. ПС XV в. = Дополнения к „Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР". Москва 1993.
Иванов 1983 = Иванов, В. Историческая грамматика русского языка. Москва, 1983.
Истрин 1920 = Истрин, В. Книги временные и образные Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. 1. Петроград 1920.
Карабинов 1910 = Карабинов, И. Постная триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. Санкт-Петербург 1910.
Каталог Погодин 1992 = Рукописные книги собрания М. П. Погодина. Вып. 2. Санкт-Петербург 1992.
Матвеенко, Щеголева 2006 = Матвеенко, В., Щеголева, Л. Книги временные и образные Георгия Монаха. Т. 1. Москва 2006.
Муральт 1859 = Хронограф Георгия Амартола. Греческий подлинник, приготовленный к изданию Э. Г. фон Муральтом. Санкт-Петербург 1859.
Новикова 1999 = Новикова, О. Рукописные книги Сыркова монастыря. – В: Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: археография, палеография, кодикология. Санкт-Петербург 1999.
Новицкий 1878-80 и 1881 = Летовник сокращен от различных летописей же и поведателей избран и составлен от Георгия грешнаа инока. Изд. П. Новицкий. Вып. 1-2. Санкт-Петербург 1878-80; Вып. 3. Санкт-Петербург 1881 (= Изд. Общества любителей древней письменности 26, 56, 69).
Пеев 2007 = Пеев, Д. К вопросу о ранних славянских переводов (Наблюдения над славянским переводом Иудейской войны Иосифа Флавия). – В: Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX-X в. (= Кирило-Методиевски студии 17). София 2007, 569-578.
Попов 1978 = Попов, Г. Новооткрито сведение за преводаческа дейност на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. – Български език, 28/5, 1978, 404-407.
ПС XI-XIV вв. = Предварительный список славяно-русских рукописей XI-XIV вв., хранящихся в СССР. – В: Археографический ежегодник за 1965 г. Москва 1966.
Сергеев (под печат) = Сергеев, А. Описание славянских бумажных рукописей БАН XIV века. Санкт-Петербург (под печат)
Срезневский I = Срезневский, И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Т. 1. Санкт-Петербург 1893 (Репр. 1989).
Срезневский, Покровский 1910 = Срезневский, В., Покровский, Ф. Описание Рукописного отдела Библиотеки имп. Академии наук. Т. 1. Санкт-Петербург 1910.
Станков 1990 = Станков, Р. Славянский перевод Хроники Георгия Амартола в издании В. М. Истрина. – Palaeobulgarica, 18/1, 1990, 74-88.
Станков 2003 = Станков, Р. Из наблюдений над лексикой древнейшего славянского перевода Хроники Георгия Амартола. – В: Slavia Orthodoxa. Език и култура. Сборник в чест на проф. дфн Румяна Павлова. София 2003, 380-389.
Тасева 2005 = Тасева, Л. Въпроси около локализацията на третия южнославянски превод на триодните синаксари от XIV век. – В: XXXI научна конференција на XXXVII Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура (Охрид, 16-17 август 2004 г.). Скопје 2005, 203-215.
Тасева 2006 = Тасева, Л. Анонимный сербский переводчик XIV века и его современники (Лексикальная иновативность как признак индивидуального стиля). – In: Iter philologicum. Festschrift für Helmut Keipert zum 65. Geburtstag (= Die Welt der Slaven, Sammelbände/Сборники 28). München 2006, 209-221.

Тасева 2010 = Тасева, Л. Триодните синаксари в средновековната славянска книжнина. Текстологично изследване. Издание на Закхеевия превод. Словоуказатели (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris LIV). Freiburg i. Br. 2010.
Христова, Загребин, Енин, Шварц 2009 = Славянски ръкописи от български произход в Руската национална библиотека – Санкт Петербург. Съставители Б. Христова, В. Загребин, Г. Енин, Е. Шварц. София 2009.
Христова, Караджова, Вутова 1996 = Христова, Б., Караджова, Д., Вутова, Н. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 5. София 1996.

Coxe 1853 = Coxe, Henricus. O. Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae. Pars Prima. Recensionem codicum graecorum continens. Oxonii 1853.
Ehrhard 1895 = Ehrhard, A. Nicephorus Callisti. – In: Kirchenlexicon (Welzer und Welte's). Bd. 9. Freiburg im Breisgau 1895 (Repr. 1955).
Krumbacher 1897 = Krumbacher, K. Nikephoros Kallistos Xanthopulos. – In: Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1452). München 1897.
Miklosich 1862-1865 = Miklosich, F. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Wien 1862-1865. (Repr. 1963).
Scholz 1972 = Scholz, Fr. Einleitung. – In: Die Chronik des Georgios Hamartolos in Altslavischer Übersetzung. Nachdruck von Band I (1920) der Ausgabe von V. M. Istrin mit Einleitung und bibliographischen Hinweisen von Fr. Scholz. München 1972.
SJS II / III = Slovník jazyka staroslověnského. T. 2. К-О. Praha 1973; T. 3. П-Р. Praha 1982.
Svidea lexicon 1935 = Svidea lexicon. Edidit Ada Adler. Pars IV. Π-Ψ. Lipisiae 1935.
Taseva 2002 = Taseva, L. Die Synaxarien zum Triodion und Pentekostarion in südslavischen Übersetzungen des 14. Jahrhunderts. – Zeitschrift für slavische Philologie, 61/1, 2002, 25-40.
Weingart 1923 = Weingart, M. Byzantiské kroniky v literatuře církevněslovanské. II. Kronika mnicha Georgia Hamartola (= Spisy Filosofské Fakulty Univerity Komenského v Bratislavě 4). Bratislava 1923.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Α. Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος. – Byzantinische Zeitschrift, 11, 1902, 39-40.

Cătălina VELCULESCU

CURRICULUM VITAE

(n. Brezuleanu, 20.12.1941, București)

E-MAIL: – catalinavelculescu@yahoo.com

STUDII:

1960 – 1965: Facultatea de Limba și Literatura Română, Universitatea București
1982: Teza de doctorat, sub conducerea Prof. univ. dr. Ion C Chițimia: *Cărți populare și cultură românească*, susținută la Institutul de Istorie și Teorie Literară al Academiei Române;
1995 – 2000: Institutul Teologic Romano-Catolic

ARII DE SPECIALIZARE:

Literatură română; cultură medievală comparată, teoria literaturii medievale

CURSURI UNIVERSITARE:

1995 – 2004: Institutul Teologic Romano-Catolic (din februarie 1998 – conferențiar universitar)
1996 – 2003: Universitatea de Arte
1999 – 2004: Universitatea București, Facultatea de Limba și Literatura Română – cursuri de masterat
2000 – 2006: Universitatea București, CESI (Centrul de Excelență pentru Studiul Imaginii) – cursuri de masterat
Din 2003: Universitatea de Arhitectură – cursuri de masterat
Din 2004: Catedra de Litere – Institutul Teologic Adventist Cernica
Din 2008: Universitatea București, Facultatea de Istorie – cursuri de masterat

1998 – 2006: conferențiar universitar
Din 2006: profesor universitar

EXPERIENȚĂ DE CERCETARE:

1965 – 1998: Cercetător științific, ajuns în Institutul de Istorie și Teorie Literară al Academiei Române prin **repartiție guvernamentală**, dat fiind că a finalizat studiile cu media 10 (zece) și **diplomă de merit**.
Din 1998: Cercetător științific principal I
1998 – 2004: Conducătorul colectivului de literatură română veche, Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu" al Academiei Române
1999 – 2007: Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu" al Academiei Române, jumătate de normă, nu pentru DGLR, ci numai pentru proiecte din domeniul literaturii române vechi.
Din 1999: Normă întreagă în învățământul superior
2002 – 2006: Inițiatorul și coordonatorul seriei *Texte uitate – Texte regăsite*.
2005-2006: Coordonatorul (titularul) Grantului Academiei Române nr. 4: *Scriptorii și tipografii în Țara Românească*.
2006 – 2007: participant la **un proiect CNCSIS**: ***Enciclopedia** literaturii române vechi*.
Din 2005 – prezent: Coordonatorul unui proiect de cercetare, în colaborare cu Asociația VESTIGIA (Austria).

PROBLEME CERCETATE:

Simbolism medieval, simbolism animalier (*Physiologus*), cosmografii, *Proloage*, cărți populare, istoriografie, hagiografii (mai ales *Saloii* din capodopere bizantine din secolele VI și X), documente și manuscrise literare din secolul al XIX-lea, liste de prenumeranți, relații cultură orală – cultură scrisă – imagini din arta plastică.

ALTE ACTIVITĂȚI PROFESIONALE:

Cursuri la Centrul de perfecționare al Ministerului Culturii (1992-1993);
Profesor invitat la Universitatea Chișinău, Moldova (1992);
Membru în comisii de doctorate;
Conducător de teze de licență și de masterat (din 1998);
Secretar, apoi membru al Comitetului de redacție al revistelor:
„Synthesis" (1982 - 2007);
„Acta Musei Porolissensis" (din 2004);
Cooperări în cercetare: Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu" al Academiei Române; Asociația VESTIGIA (Austria);

MEMBRU AL URMĂTOARELOR SOCIETĂȚI:

1977: Internationale Arbeitsgemeinschaft für Forschung zum romanischen Volksbuch (Salzburg);
1994: Colegiul Noua Europă (București);
1997: SIÉDS (Société internationale des études de dix-huitième siècle) – Secția România;
2003: Clubul bursierilor ***KAAD***;
2008: Centrul de Studii Medievale al Universității din București.

PREMII:

1991**: **Premiul Academiei Române pentru participanții la reeditarea *Bibliei lui Șerban Cantacuzino, 1688* ***(București, 1988)***.

SPECIALIZĂRI ÎN CENTRE UNIVERSITARE ȘI DE CERCETARE DIN STRĂINĂTATE:

1994 Octombrie – Noiembrie, ***DAAD***, Universitatea din Bochum;
1994 – 1995, ***NEC (Colegiul Noua Europă – București)***, inclusiv trei luni la Universitatea din Münster/Westfalia;
1997 Septembrie, ***Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale***, Poitiers/Franța;
1998 – 1999, ***Johann Weber Stiftung*** (Graz, Austria);
2000.11.15 – 2001.03.15 ***KAAD***, Universitatea Münster – „Seminar für mittellateinische Philologie";
2003.05.07 – 2003.05.09 ***DAAD***, Universitatea Münster – „Seminar für Byzantinistik";
2004.01.07 – 2004.30.09 ***Land Steiermark***, Universitatea Graz – Institut für Liturgiewissenschaft, Hymnologie und Christliche Kunst;
1995 – 2004 invitație anuală pentru documentare la Institut für Liturgiewissenschaft, Hymnologie und Christliche Kunst, Graz;
Din **2005**, colaborare cu VESTIGIA. Manuscript Research Centre – Universitatea din Graz.

PARTICIPĂRI LA CONFERINȚE, SIMPOZIOANE, SEMINARII ETC. NAȚIONALE:

Din **1970**, în medie câte două pe an.

PARTICIPĂRI LA CONFERINȚE, SIMPOZIOANE, SEMINARII INTERNAȚIONALE:

1974: **International Congress of South-East European Studies**, București;
1976: **Romanian Jugoslav Symposium**, București;
1980: **Colloquy of the Folk-Books**, Viena (prin poștă);
1981: **International Congress of the History of Science**, București;
1981: **International Colloquy of the Folk Stories**, București (Institute of the German Culture);
1982: **Romanian – Bulgarian Colloquy**, București;

1987: Romanian – Russian Symposium, București (Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu" al Academiei Române);
1991: International Colloquy Romanité-roumanité, Sorbonna, Paris;
1991: **International Congress of Ethnology and Anthropology**, Sighetul Marmației;
1992: **International Congress of the Romanian – German Relationships**, București (Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu" al Academiei Române);
1993: **Colloquy of Germanists**, Bonn;
1994: **International Symposium of the Bibliophile Values**, Chișinău;
1994: **International Congress of the Romanian Philologists**, Chișinău;
1994: **Congress of Ethnography and Folklore**, Viena;
1994: **International Colloquy organized by the Association of Romanian Studies**, Bochum;
1995: **International Symposium „Nicolae Milescu"**, Chișinău;
1995: **Symposium organized by Museum of the Romanian Peasant and the Centre of Research of the European Mentality (Romanian folk religiosity)**, București;
1996: **International Symposium organized by the Academy of Sciences of Bulgaria (*St. John of Rila*)**, Sofia;
1997: **International Colloquy organized by UNESCO** (**Mânăstirea Neamț – 500 de ani**), Iași;
1997: **International Symposium organized by the Institute of Philosophy**, Chișinău;
1997: **Ecumenical Meeting**, Graz;
1997: **Seminar organized by *Centre d'Etudes supérieures de civilisation médiévale***, Poitiers;
1997: **Seminar organized by Curriculum Resource Center of the Central EuropeanUniversity**, Budapest College;
1998: **Congress of the Folk Erzählforschung**, Göttingen;
1998: **Individual Conference at the University of Graz**, Department of Theology, Graz;
1998: **Symposium of Slavists**, organized by the Academy of Sciences of Göttingen, Köln (comunicare prin poștă);
1999: **International Congress of South-East European Studies**, București (cu Ileana Stănculescu);
2001: **7th SIEF Conference de Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore**, Budapesta;
2001: **13th Congress of the International Society for Folk Narrative Research** Melbourne, Australia (cu Ileana Stănculescu) (rezumat prin poștă; publicat pe internet);
2001: **Individual Conference at the University of Leipzig** (Institut für Kirchengeschichte, Abteilung Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst), Leipzig (cu Ileana Stănculescu);
2003: **International Conference of Slavists**, Sofia;
2003: **Individual Conference at the University of Halle**, Department of Theology, Halle;
2003: **Meeting of the *KAAD* – Stipendiaten**, Cluj-Napoca;
2003: **International Symposium „Dimitrie Cantemir"**, Academia de Științe a Republicii Moldova, Chișinău;
2004: **Symposium der Akademie der Wissenschaften**, Göttingen;
2004: **International Symposium „La Mort en Orient"**, Craiova;
2005: **International Conference of Slavists**, Sofia;
2005: **Summer University**, Graz;
2006: **International Symposium „Țara Hațegului"** (cu Ileana Stănculescu), București, Institutul de Cultură Italian;
2007 ș. u.: **Vestigia Research Center**, Universitatea Graz;
2008: **Colloque International „Espaces et mondes au Moyen Age" (17-18 octobre 2008, Bucarest),** Centrul de Studii Medievale al Universității București (cu Ileana Stănculescu);
2009: **Colocviile Brăiloiu,** Institutul de Etnografie și Folclor. Academia Română, București (cu Ileana Stănculescu);
2010: **XIVème Congrès international d'études sur les Danses macabres et l'art macabre en général**, Sibiu (cu Ileana Stănculescu);
2010: **Colocviul „Matérialités et immatérialité de l'église au Moyen Age"**, 22-23 octobre 2010, București (cu Ileana Stănculescu);
2010: **Simpozionul științific international – Texte liturgice românești. Arhieraticonul Mitropolitului Ștefan**, organizat de Patriarhia Română; Biblioteca *Sfântului Sinod*; VESTIGIA Manuscript Research Centre (Universitatea Graz, Austria).

LISTA DE LUCRĂRI

TEZA DE DOCTORAT

Cătălina Velculescu, *Cărţi populare şi cultură românească*, Bucureşti, 1984.
Cătălina Velculescu, *Volksbücher und rumänische Kultur* (Resumé der Dissertation), „Berichte" (Salzburg), nr. 6, 1983, pp. 259-275.

CĂRŢI ŞI CAPITOLE ÎN CĂRŢI

Cătălina Velculescu, *Între scriere şi oralitate*, Bucureşti, 1988.
Paul Cornea, Elena Piru, Roxana Butnaru, Petre Costinescu, Cătălina Velculescu (ed.), *Documente şi manuscrise literare*, vol. I, Bucureşti, 1967.
Paul Cornea, Elena Piru, Roxana Butnaru, Petre Costinescu, Cătălina Velculescu (ed.), *Documente şi manuscrise literare*, vol. II, Bucureşti, 1969.
M. Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi. Cărţi populare* (partea I), Bucureşti, 1976.
M. Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi. Cărţi populare* (partea II), Bucureşti, 1978.
I. C. Chiţimia, S. Toma, Liliana Botez, Virgil Cândea, Gh. Ceauşescu, Nedret Mamut, M. Moraru, Cătălina Velculescu, *Crestomaţie de literatură veche*, vol. I, Cluj-Napoca, 1984.
I. C. Chiţimia, S. Toma, Liliana Botez, Virgil Cândea, Gh. Ceauşescu, Nedret Mamut, M. Moraru, Cătălina Velculescu, *Crestomaţie de literatură veche*, vol. II, Cluj-Napoca, 1989.
Ediţia colectivă a *Bibliei de la Bucureşti – 1688*, Bucureşti, 1988.
At the Gates of Tsarigrad Stands the Son of an Emperor, în volumul colectiv ***Byzantine Manuscripts in Bucharest's Collections*** (coord . Ileana Stănculescu), Ed. Institutul Cultural Român, Bucureşti, 2009, pp. 97-109.

SERIE INIŢIATĂ ŞI COORDONATĂ DE CĂTĂLINA VELCULESCU

Silvia Marin, Cătălina Velculescu, Adriana Mitu, Manuela Anton, Ileana Stănculescu, Andrei Nestorescu, *Texte uitate. Texte regăsite* (Cuvânt înainte: Cătălina Velculescu), vol. I, Bucureşti, 2002.
Silvia Marin, Cătălina Velculescu, Adriana Mitu, Ileana Stănculescu, Manuela Anton, Andrei Nestorescu, *Texte uitate. Texte regăsite*, vol. II, Bucureşti, 2003.
Pavel Balmuş, Cătălina Velculescu, Ileana Stănculescu, Manuela Anton, Andrei Nestorescu, *Texte uitate. Texte regăsite*, vol. III, Bucureşti: 2004.
Pavel Balmuş, Cătălina Velculescu, Ileana Stănculescu, Manuela Anton, Andrei Nestorescu, *Texte uitate. Texte regăsite*, vol. IV, Bucureşti, 2005.
Ovidiu Olar, Ileana Stănculescu, Pavel Balmuş, Cătălina Velculescu şi Lucia Toader, Andrei Nestorescu, *Texte uitate. Texte regăsite*, vol. V, Bucureşti, 2006.

MONOGRAFII

Cătălina Velculescu, V. Guruianu (ed.), *Povestea ţărilor Asiei. Cosmografie românească veche* (Monografie şi ediţie), Ed. Vestala, Bucureşti, 1997.
Cătălina Velculescu, V. Guruianu (ed.), *Fiziolog. Bestiar* (Cu un excurs de Manuela Anton) (Monografie şi ediţie), Ed. Cavallioti, Bucureşti, 2001.
Cătălina Velculescu, *Nebuni întru Hristos* (Monografie şi ediţie), Ed. Paideia, Bucureşti, 2008.
Cătălina Velculescu (coord. din partea VESTIGIA. Manuscript Research Centre, Graz, Austria), Zamfira Mihail, Ileana Stănculescu, Ovidiu Olar, pref. Erich Renhart, *Manuscris trilingv. Preliminarii la o editare*, Ed. Paideia, Bucureşti, 2010.

SUPORTURI DE CURS

Literatura paşoptistă (Suport de curs), Institutul Teologic Romano-Catolic, Bucureşti, 2002.
Patrologie, I, II (Suport de curs), Institutul Teologic Romano-Catolic, Bucureşti, 2003.
Introducere în teoria literaturii, (Suport de curs), Institutul Teologic Romano-Catolic, Bucureşti, 2004.
Literatură română „veche" (Suport de curs), Institutul Teologic Romano-Catolic, Bucureşti, 2004.

ARTICOLE / STUDII

„Bibliografie", în „Revista de istorie şi teorie literară", XV, 1966, nr. l, pp. 201-210.
„Ubicini şi traducerea franceză a unei compilaţii de cronici moldovene", în „Revista de istorie şi teorie literară", XVI, 1967, nr. 1, pp.141-147.
„Costache Bălăcescu, Costache Boerescu", în *Istoria literaturii române* (Tratat), vol. 2, Bucureşti,1968.
„Ecouri ale călătoriei lui A. Demidoff în Principate", în „Revista de istorie şi teorie literară", XIX, 1970, nr. 2, pp. 295-301.
„Personaje şi caracteriologie în *Ciocoii Vechi şi Noi*", în „Revista de istorie şi teorie literară", XIX, 1970, nr. 4, pp. 537-543.
„Probleme ridicate de cercetări recente în domeniul cărţilor populare", în „Revista de istorie şi teorie literară", XXI, 1972, nr. 4, pp. 629-638.
„Observaţii asupra *Cronicii lui Mihai Viteazul* din *Letopiseţul cantacuzinesc*", în „Revista de istorie şi teorie literară", XXII, 1973, nr. 2, pp. 219-223.
„Hesiod în româneşte la sfârşitul secolului al XIX-lea", în „Revista de istorie şi teorie literară", XXII, 1974, nr. 2, pp. 317-321.
„Un manuscris cu fragmente din cronica lui Radu Greceanu", în „Revista de istorie şi teorie literară", XXIII, 1974, nr. 4, pp. 547-549.
C. Velculescu, V. G. Velculescu, « Livres roumains à listes de souscripteurs (Première moitié du XIX[e] siècle) », în « Revue des études sud-est européennes », XII, 1974, nr. 2, pp. 205-216.
C. Velculescu, V. G. Velculescu, « Livres roumains à listes de souscripteurs (Première moitié du XIX[e] siècle) », în « Revue des études sud-est européennes », XIII, 1975, nr. 4, pp. 539-548.
C. Velculescu, V. G. Velculescu, « Configuration culturelle roumaine dans la première moitié du XIX[e] siècle. Analyse de la liste des souscripteurs », în „Synthesis", IL, 1975, pp. 85-96.
„Continuitate şi salt în transmiterea variantelor *Letopiseţului cantacuzinesc*", în „Revista de istorie şi teorie literară", XXV, 1976, nr. 1, pp. 51-63.
„*Viaţa Patriarhului Nifon* şi *Alexandria*", în „Revista de istorie şi teorie literară", XXVI, 1977, nr. 1, pp. 115-117 (*Simpozionul româno-iugoslav din Bucureşti*, 1976, pp. 72-73).
„Legende: reflexe în istoriografie", în „Revista de istorie şi teorie literară", XXVII, 1978, nr. 1, pp. 23-33.
„Texte vechi româneşti editate în străinătate", în „Tribuna României", 1978.
„Elements de baroque dans l'historiographie roumaine de la fin du XVII[e] siècle et du debut du XVIII[e] siècle", în „Synthesis", V, 1978, pp. 121-135.
„Istorie şi artă literară la cronicarii munteni", în „Limbă şi literatură", vol. III, 1978, pp. 360-371.
„Chiţimia, Ion Constantin", în Kurt Ranke etc. (ed.), *Enzyklopädie des Märchens, Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, vol. II, Göttingen - Berlin - New-York, 1979, pp. 1364-1366.
"Parable of the Unicorn and the Man Who Yearns for Apples", în „Synthesis", VI, 1979, pp. 139-143.
„Cărţi populare în secolul al XVII-lea", în „Revista de istorie şi teorie literară", 1980, pp. 9-19.
"Possible Starting Points of Dimitrie Cantemir's *Hieroglyphical History*", în « Revue des études sud-est européennes », XVIII, 1980, nr. 1, pp. 120-122.
„Die rumänischen Leser eines Volksbuches kretischer Herkunft: der "Erotocrit" in Europäische Volksliteratur", în *Festschrift für Felix Karlinger*, Viena, 1980, pp. 184-193.
"Village Mentality and Written Culture", în « Revue Roumaine d'Histoire », XXX, 1981, nr. 2, pp. 219-222.
„Variante ale pildei inorogului", în „Revista de istorie şi teorie literară", XIX, 1981, nr. 2, pp. 369-378.
"Slavonic and Romanian Variants of the Collection of Texts entitled *Prolog*", în « Revue des études sud-est européennes », XVIII, 1980, nr. 3, pp. 613-614.
« Les copistes de Transylvanie et les apologues de Barlaam », în « Revue des études sud-est européennes », XIX, 1981, nr. 4, pp. 137-149.

„Varianta românească a unor pagini din Athanasius Kircher", în „Revista de istorie şi teorie literară", XXX, 1981, nr. 4, pp. 567-572.
„*Alexandria* aus der Sicht von Neagoe Basarab und Antonio de Guevara", în „Synthesis", 1981, VIII, pp. 105-112.
„Permanenţa *Invăţăturilor*", în „Luceafărul", 9 ianuarie 1982, p. 9.
„Fiziologul de la Bistriţa", în „Revista de istorie şi teorie literară", 1982, nr. 2, pp. 209-222.
„Albinele şi *Învăţăturile* lui Neagoe Basarab", în „Dacoromania", 5, 1979-1980 (1983).
„O ediţie Neculce", în „Luceafărul", 19 februarie 1983, p. 2.
„Die ersten rumänischen Chronisten an der Grenze zwischen Schrifttum und Oralität", în „Dacoromania", 6, 1981-1982 (1986); „Limbă şi Literatură", 1986, 2, pp. 171-177.
„Volksbücher und rumänische Kultur (Resumé der Dissertation)", în „Berichte", nr. 6, 1983, pp. 259-275.
„Die rumänischen Kopisten zwischen Schrifttum und Mündlichkeit", în « Revue Roumaine d'Histoire », XXII, 1983, nr. 4, pp. 303-307.
V. G. Velculescu, C. Velculescu, "Method und Terminology in Sociological Research. The Subscription Lists", în „C.R.E.L.", nr. 3, 1983, pp. 52-58.
„Cosmografii", în *Arta românească în Secolul luminilor*, Bucureşti, 1984, pp. 166-175.
„Chipuri din legende (Mihail, Eustatie Plachida)", în „Revista de istorie şi teorie literară", 1984, nr. 2.
„Post-scriptum la o crestomaţie", în „Revista de istorie şi teorie literară", 1984, nr. 4.
« La reception roumaine d'un livre populaire : l'*Erotocrite* », în „Synthesis", XII, 1985, pp. 49-58.
„Lumea din Sălişte", în *Picu-Pătruţ – un chip al locului românesc*, Muzeul Satului, 1985.
„Kosmographien und Historiographie", în C.R.E.L., 1985, nr. 2, pp. 40-51.
« Les souscripteurs roumains à *Paul şi Virginia* », în « Cahier roumain d'études litteraires », 1986, nr. 1, pp. 26-33; în „Revista de istorie şi teorie literară", 1980, nr. 4.
„Primii cronicari români", în „Limbă şi literatură", 1986, nr. 2, pp. 171-176.
„Die Welt des Oprea-Procopie aus Sălişte", în *Volksbuch – Spiegel seiner Zeit* („Romanisches Volkbuch", Band 7, hrsg Angela Birner, Salzburg, 1987), pp. 187-200.
"Old Mss. and Printed Texts in the Nineteenth Century", în „Synthesis", IV, 1989 („Limbă şi literatură", 1988).
„Bogdan Petriceicu Hasdeu und die Untersuchung der Volksbücher", în „Rumänische Sprache, Literatur und Kunst (Studien zur rumänischen Sprache und Literatur)", Heft 9, Salzburg, 1988, pp. 51-58 (în „Revista de istorie şi teorie literară", 1986, nr. 2-3).
„Profil contemporan. Profesorul I. C. Chiţimia la 80 de ani", în „Revista de etnografie şi folclor", tom. 33, 1988, nr.3, pp. 251-260.
„Hasdeu, Petriceicu Bogdan", în *Enzyklopädie des Märchens*, Berlin, 1989, col. 540-542.
„O culegere de literatură bizantină şi soarta ei în literatura română: *Proloagele*", în « Revue des études sud-est européennes », XXVII, 1989, nr. 4, pp. 339-344 ("Memoriile Secţiei de Filologie şi Literatură a Academiei Române", 1989, pp. 131-136).
„Folclor şi cultură comună", în „Limbă şi Literatură", vol. IV, 1989, pp. 559-566.
„Alte două manuscrise cu *Fiziologul*", în „Revista de istorie şi teorie literară", 1989, nr. 1-2.
„Variante româneşti ale pildei mărgăritarului", în „Memoriile Secţiei de Filologie şi Literatură a Academiei Române", seria IV, tom XI, 1989.
„*Alexandria*. Un text inedit românesc" (împreună cu Florentina Zgraon), în „Revista de istorie şi teorie literară", 1990, nr. 1-2.
„Mărgăritarul", în „Revista de istorie şi teorie literară", 1991, nr. 1-2.
« Les lettrés roumains et les cosmographies occidentales », în „Synthesis", XVII, 1990, pp. 61-66.
„Animale fantastice şi Ţara preotului Ioan", în „Manuscriptum", 1992, nr. 1-2.
„Cosmografie" (împreună cu Viorel Guruianu), în „Manuscriptum", 1992, nr. 1-2.
„Ispirescu, Petre", în *Enzyklopädie des Märchens*, Band 7, 1992, pp. 327-329.
„Despre Ţara Amazoanelor" (împreună cu Viorel Guruianu), în „Echidistanţe", Iaşi, 1993.
„Profesorul I. C. Chiţimia la 85 de ani", în „Revista de istorie şi teorie literară", 1993, nr. 3-4, pp. 377-379.
„Simbolicul inorog", în „L.A.I. – Cotidianul", 11 aprilie 1994.
„Letopiseţul cantacuzinesc" şi „Cronica paralelă", în „Revista de istorie şi teorie literară", 1994.
„Sfântul Gheorghe al georgienilor", în „Limbă şi literatură", 1994.
« Autour du pays des Amazones » (împreună cu Viorel Guruianu), în « Revue des études sud-est européennes », 1994, nr. 1-2.
„Etliche Seiten von Athanasius Kircher", în *DAAD - Materialien*, Bonn, 1994.
„Fiziologul. Comparaţii contradictorii – asemănări neasemenea", în „L.A.I. – Cotidianul", 1995, no. 5 (188).

„Cerbul georgian din cosmografiile româneşti", „L.A.I. – Cotidianul", V, 1995, no. 19 (202).
„Imagini pentru 'limba păsărilor'", în „L.A.I. – Cotidianul", 21 august 1995, no. 31 (212).
„Vitraliul şi localnicii", în „Dilema", III, 10-17 noiembrie 1995, no. 148.
„Înserare la Münster", în „L.A.I. – Cotidianul", V, 27 noiembrie 1995, no. 45 (226).
« Saint George des Georgiens », în *Hören — Sagen — Lesen — Lernen*, Peter Lang Verlag, 1995, pp. 755-759.
"Cosmographies in Romanian: 'Laus Asiae' or 'Laus Europae'" (împreună cu Viorel Guruianu), în « Revue des études sud-est européennes », XXXIII, 1995, no. 1-2, pp. 153-170.
„Simbolistica animalieră", în „L.A.I. – Cotidianul", V, 29 mai 1995, no. 19 (202).
„Cosmografii traduse în limba română" (împreună cu V.Guruianu), în volumul colectiv *Un veac de aur în Moldova (1643 — 1743)*, Chişinău / Bucureşti, 1996.
„O legendă georgiană în traducere românească", în „Verbum", VI-VII, no. 7, 1995-1996, pp. 204-222.
„Prea multă suferinţă şi Pentru cei care mai speră", în „Actualitatea creştină",VII, no. 2, 1996.
„Ion Constantin Chiţimia", în „Fabula", no. 3-4, 1996.
„Profesorul Ion C. Chiţimia", în „Revista de istorie şi teorie literară", XLIV, no. 1-4, 1996.
„Eine georgische Legende in rumänischer Übertragung", în „Synthesis", XXIII, 1996.
„Scara Raiului a lui Ioan Climax în versiunea Mitropolitului Corneanu", în „Jurnalul literar", VII, Serie nouă, no. 47-52, Ianuarie – Februarie 1997.
„Incunabulele Bibliotecii Naţionale (Elena Maria Schatz, Catalog)", în „Actualitatea creştină", VIII, no. 2, februarie 1997.
„Artă retorică după Reformă", în „Actualitatea creştină", VIII, no. 4-5, martie 1997.
„Profesorul Felix Karlinger şi studiile sale de romănistică", în „Actualitatea creştină", VIII, no. 6, 30 martie 1997.
„Miron Costin", în *Patrimoine littéraire européen*, (coord.) Jean-Claude Polet, vol. 8, De Boeck – Université, Paris,Bruxelles, 1996, pp.715-718
„Constantin Cantacuzène", în *Patrimoine littéraire européen*, (coord.) Jean-Claude Polet, vol. 8, De Boeck – Université, Paris,Bruxelles, 1996, pp. 977-980.
„Dimitrie Cantemir", în *Patrimoine littéraire européen*, (coord.) Jean-Claude Polet, vol. 9, De Boeck – Université, Paris,Bruxelles, 1997.
„Physiologus - und Bestiarium - Bilder in der rumänischen Kultur", în „Synthesis", XXV, 1998.
„Die Tiersymbolik in der Wandmalerei der rumänischen Länder", in *New Europe College Yearbook 1994 – 1995*, Bucureşti, 1998.
„Fragen und Antworten", în „Synthesis", XXVII-XXVIII, 2000-2001.
„O culegere de meraviglia într-un manuscris de la Râmnicu-Vâlcea", în „Caietele Institutului Catolic", 2001, nr. 2.
„Ein Tierbuch aus den 16. –20. Jhr. ", în « Revue des études sud-est européennes », XXXIX, 2001, nr. 1-4.
„Cuvânt înainte", la Ileana Stănculescu, *Il Giudizio Universale nella pittura murale esterna del Nord della Moldavia*, Bologna, 2001.
„Întrebările lui Epifanie către fericitul Andrei (partea I)", în „Caietele Institutului Catolic", 2002, nr. 1.
„Tiersymbolik in rumänischen Kirchen" (împreună cu Ileana Stănculescu), în „Das Münster", 2002, nr. 4.
„Texte din manuscrise româneşti", în volumul colectiv *Pro fide et patria*, (coord.) Pavel Balmuş, Chişinău, 2002.
„Proloagele româneşti", în volumul colectiv *Omagiu Profesorului Dan Grigorescu*, Constanţa, 2002.
„Lectura finală a traducerii din limba germană şi pregătirea pentru tipar a cărţii: Dietmar Winkler, Klaus Augustin", în *Bisericile Răsăritului. O scurtă prezentare*, Bucureşti, 2003.
„Physiologus" (împreună cu Manuela Anton), în *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 10, Lief. 3, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2002.
„Întrebările lui Epifanie către fericitul Andrei (partea II)", în „Caietele Institutului Catolic", 2002, nr. 2 – 2003, nr. 1.
„O icoană cu trei mâini – probleme teologice şi etnografice", la Colocviul Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu", Bucureşti, 2003 (împreună cu Ileana Stănculescu).
„Über Blitz–Donner–Blitzschlag in rumänischen Handschriften", în volumul colectiv *Omagiu. Virgil Cândea la 75 de ani*, vol.II, Ed.Academiei Române-Ed.Roza Vânturilor, Bucureşti, 2002, pp. 371-384.
„Narr in Christo (salos, jurodivyj) und die Rumänische Tradition", în « Revue des études sud-est européennes », XLII, 2004, nr. 1-4, pp. 87-97.
« *Ars bene moriendi* dans un manuscrits du X[e] siècle, traduit en roumain », în "Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology", 2004.
„Nebuni întru Hristos în prelucrări occidentale şi posibile ecouri transilvane", în „Acta Musei Porolissensis", XXVII, 2005, pp. 471-487 (Das Leben des Simeon Salos u.s.w., în « Revue des études sud-est européennes », XLIII, 2005, nr. 1-4, S. 223-241).

„Die *Vita* des heiligen Andreas Salos in den Rumänischen Handschriften", în volumul colectiv *Prevodite prez XIV stoletie na Balkanite*, Sofia, 2005.
„Ţara Preotului Ioan. Mărturii din cultura română" (împreună cu Ileana Stănculescu), în „TheoRhēma", I, 2006, nr. 1, pp. 203-213.
„Die rumänischen Prologe: Übersetzungen, Bearbeitungen, Wiederübersetzungen", în volumul colectiv *Mnogokratnite prevodiv juznoslavjanskoto srednovekovie*, Ed. GoreksPres, Sofia, 2006, pp. 503-514.
„Întrebări ale lui Epifanie către fericitul Andrei", în volumul colectiv *Ipostaze ale literaturii române vechi şi premoderne (secolele XVI – XVIII)*, Chişinău, 2007, pp. 140-152.
„Reprezentări ale Fecioarei Maria în bisericile Streisângeorgiu, Sântămărie Orlea şi Strei" (împreună cu Ileana Stănculescu), în volumul colectiv *Cinstirea Sfintelor Icoane în Ortodoxie*, Iaşi, 2008, pp. 236-276.
„Câteva noi informaţii despre *Bestiarul* lui Damaschin Studitul", în volumul colectiv *Dimitrie Cantemir. Dimensiuni ale universalităţii*, Chişinău, 2008, pp. 55-64.
„Ştiri despre români într-un raport mineralogic austriac" (împreună cu Hans Peter Bojar), în „Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol", XLV, 2008, pp. 403-408.
„Chemare la colaborare pentru *Enciclopedia Literaturii Române Vechi*" (împreună cu Ileana Stănculescu), în „Acta Musei Porolissensis", XXVIII-XXIX, 2007, apărut 2009, pp. 503-526.
« À propos d' un possible manuscrit du Spathaire », în volumul colectiv *Impact de l'imprimerie et rayonnement intellectuel des Pays Roumains*, Ed. Biblioteca Bucureştilor, Bucureşti, 2009, pp. 179-186.
« La légende d'Ilori », în *Espaces et Mondes au Moyen Âge. Actes du colloque international tenu à Bucarest les 17-18 octobre 2008*, (edit.) Mianda Cioba, Cătălina Gârbea, Ioana Gogeanu, Mihaela Voicu, Bucureşti, Ed. Universităţii din Bucureşti, 2009, pp. 219-223.
« L'enluminure dans les manuscrits religieux. Formes et significations » (împreună cu Ileana Stănculescu), colocviul « Matérialités et immatérialité de l'église au Moyen Age », 22-23 octombrie 2010.
„Iniţiale şi animale. Un manuscris din secolul XVII", Colocviul „Lumea animalelor: realităţi, reprezentări, simboluri", 9 noiembrie 2010, Iaşi.
„Nu după slovă, ci după duh şi după taina gândului..." (împreună cu Ileana Stănculescu), Simpozionul „Antim Ivireanul – In memoriam", 26 sept. 2010, Mânăstirea Antim, Bucureşti.
„Ms. rom. 1790 de la Biblioteca Academiei Române – între alte manuscrise şi tipărituri româneşti similare din secolul al XVII-lea", comunicare la Simpozionul ştiinţific international „Texte liturgice româneşti. Arhieraticonul Mitropolitului Ştefan", Patriarhia Română; Biblioteca Sfântului Sinod; VESTIGIA Manuscript Research Centre (Universitatea Graz, Austria).
„Liturghier trilingv din secolul al XVII-lea" (împreună cu Zamfira Mihail, Ileana Stănculescu, Ovidiu Olar), Conferinţele Academiei Române, Bucureşti, 25 noiembrie 2010.
„Diaconstvele de la Alba Iulia şi liturghierul lui Antim Ivireanul", în „Anuarul Institutului de Istorie „A. D. Xenopol", tom XLVII, 2010, pp. 23-32.
« Eglises en bois et icônes – rituels d'enterrement » (împreună cu Ileana Stănculescu), în *Actes du XIVème Congrès International d'Etudes sur les Danses macabres et l'Art macabre en général*, (coord.) Cristina Bogdan, Silvia Marin-Barutcieff, Bucureşti, 2010, pp. 177-194.
„La poartă la Ţarigrad şade-un fecior de-mpărat", în volumul colectiv *Byzantine Manuscripts in Bucarest's Collections*, (coord.) Ileana Stănculescu, Institutul Cultural Român şi Administraţia Prezidenţială, 2009, pp. 47-63 (97-109).
„Reprezentări ale Fecioarei Maria in bisericile de la Streisângeorgiu, Sântamărie Orlea şi Strei" (împreună cu Ileana Stănculescu), în Andi Mihalache, Silvia Marin-Barutcieff (coord.), *De la fictiv la real. Imaginea, imaginarul, imagologia*, Iaşi, Ed. Universităţii „Al. I. Cuza", 2010, pp. 93-117.
„Când va vrea cineva să mute vreo besérecă de la la un loc la altul", în *Strămutarea bisericii din Pojogeni*, ed. Ordinul Arhitecţilor din România, Bucureşti, Ed. Simetria, 2010, pp. 69-71.
„Aicea la noi multe primejdii să fac, că ard păgânii besérecile sau rămân pustii" (împreună cu Ileana Stănculescu), în „Acta Mvsei Porolissensis", XXXI – XXXII, 2009- 2010, pp. 283-298.
„Ignaz von Born şi Nicolae Stoica de Haţeg" (împreună cu Hans-Peter Bojar), în „Acta Mvsei Porolissensis", XXXI – XXXII, 2009-2010, pp. 327-346.

CUPRINS

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI 3

SCRISORI 5

LAUDATIO 13

STUDII 23

Pavel BALMUȘ, *Literat basarabean de frunte (Cu prilejul împlinirii a 200 de ani de la nașterea lui Al. Hâjdău [1811-1872])* 25

Cristina BOGDAN, ***Paharul morții*** *în literatura apocrifă și urmele lui iconografice în spațiul românesc* 31

Arhim. Policarp CHIȚULESCU, *Considerații pe marginea unui* ***Pomelnic*** *necunoscut al Mitropoliei Ungrovlahiei, copiat de Dionisie Eclisiarhul* 43

Mianda CIOBA, *Fuentes eruditas y modelos descriptivos en el Lapidario de Jacques de Vitry* 55

Alexandru CIZEK, *Brève esquisse de la tradition médiolatine du* ***Roman d'Alexandre*** 71

Alexandra CRĂCIUNESCU, *Rugăciunile Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos* 85

Anca CRIVĂȚ, *El Otro y su religión en los libros de viajes medievales* 91

Cristina DIMA, *O scrisoare către Veniamin Costache, într-un manuscris al lui Eminescu* 103

Margaret DIMITROVA, *The Short Version of Catena B2 with Commentaries on the Song of Songs in Manuscript 52 in Baltazar Bogišić's Collection in Cavtat (Croatia)* 111

Ana DUMITRAN, *Arta reclamei în sprijinul Contrareformei: reproduceri gravate ale icoanei făcătoare de minuni de la Nicula* 121

Alin-Mihai GHERMAN, *Câteva considerații despre Evanghelia învățătoare (Cazania) de la Govora, 1642* 143

Ștefan GOROVEI, *Oameni, cărți și așezăminte sub vălul uitării* 153

Iskra HRISTOVA-ŠOMOVA, *Juxtaposing Old Slavonic* ***Apostolos*** *Manuscripts* 171

Anca Irina IONESCU, *Cu privire la relațiile culturale ceho-bulgare. Pavel Josef Šafařík și Konstantin Jireček* 181

Laura JIGA-ILIESCU, *Biblioteca de la stână* 189

Fabrizio LOLLINI, *Considerazioni sulle croce dipinte nella pittura italiana del Duecento* 193

Antal LUKACS, *Un* ***Mariale*** *franciscan în Biblioteca Patriarhiei Ortodoxe Române* 201

Silvia MARIN-BARUTCIEFF, *„La păstrare sub întuneric". Căderea îngerilor în iconografia din Țara Românească* 207

Henry MAVRODIN, *Introducere la pretenția pentru Baroc* 225
Zamfira MIHAIL, *Cărți populare din Basarabia și Bucovina, „regăsite"* 239
Gabriel MIHĂILESCU, ***Trepetnicul*** *– o veche carte populară de prevestiri* 263
Liana NĂSTĂSELU, *Ceremonialul primirii solilor la Curțile domnești, secolele XVII-XVIII, Moldova și Țara Românească* 271
Ana Maria NEGOIȚĂ, *Orașul în viziunea poeților. Elemente de estetică urbană. Arhitectură și mitologie* 281
Ovidiu OLAR, *Ecoul reformei liturgice a patriarhului Nikon al Moscovei în Țările române la începutul secolului al XVIII-lea* 293
Ioan Maria OROS, *Marginalii la un exemplar necunoscut din* ***Cosmographia universalis*** *(Basel, 1554) de Sebastian Münster, în colecții sălăjene* 301
Margareta KEMPFF ÖSTERLIND, *Un fragment de frescă din capela laterală a bisericii fortificate din Hărman* 309
Silviu PASCARU, ***Între Crucea Cetății și Cetatea Crucii.*** *Simboluri ale orașului în cărțile vechi românești* 319
Vera G. PODKOVYROVA, *Лицевой Седмитолковый Апокалипсис. К вопросу генезиса цикла миниатюр* 329
Ileana STĂNCULESCU, *Grifonul pe insula Gotland (Suedia). Abordări și semnificații* 339
Maria Magdalena SZÉKELY, *Bestiarul lui Neagoe Basarab* 355
Lora TASEVA, *Текстови интерполации в два източнославянски преписа на триодните синаксари* 369

CURRICULUM VITAE ŞI LISTA DE LUCRĂRI 377

